

المواطنة في مواجهة الطائفية

تحرير: د. عمرو الشوبكي

فهمي هويدي نبيل عبد الفتاح
د. سيف عبد الفتاح سمير مرقص
سامح فوزي



المواطنة
في مواجهة الطائفية

◆ مطبوعات ◆
مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

رئيس التحرير
نبيل عبد الفتاح

مدير التحرير
ضياء رشوان

المستشار الفني
السيد عزمي

سكرتير التحرير الفني
حسني ابراهيم

الاخراج الفني
مصطفى علوان

شارع الجلاء – ت : ٥٧٨٦٠٣٧



FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG

◆ يتقدم المركز بالشكر لكل من مؤسستي الأهرام، وفريدريش ايبرت الألمانية للتعاون والدعم الذي قدمتاه لإصدار هذا الكتاب .

القاهرة ٢٠٠٩



المواطنة في مواجهة الطائفية

تحرير: د. عمرو الشوبكى

فهمى هويدى   نبيل عبد الفتاح

د. سيف عبد الفتاح   سمير مرقص

سامح فوزى

المحتويات

على سبيل التقديم :

بقلم : نبيل عبد الفتاح(*)

كانت مصر ولا تزال من أوائل الدول فى عالمنا التى أخذت بالدساتير المكتوبة[1]، ومن ثم تُعد رائدة فى مجال السعى نحو التنظيم الدستورى عموما للسلطات الثلاث خصوصاً، ومن ثم تشكلت عبر الزمن، وتجاربها السياسية وأنظمتها العديدة، مواريث دستورية وفقهية أثرت على مسارات عملية تأسيس وتطوير الدولة القومية الحديثة. أن الهندسات الدستورية والقانونية والمؤسسية، وأجهزة الدولة التحديثية، أثرت إيجابيا على عمليات تكوين الأمة المصرية الحديثة والمعاصرة حول دولة القانون، والحركة الوطنية الدستورية المناهضة للاستعمار البريطانى.

منذ دساتير المرحلة شبه الليبرالية – ١٩٢٣ – ١٩٥٢ – ساد مبدأ المواطنة الذى تجسد حول محورين رئيسيين هما: مبدأ المساواة بين المواطنين، وحرية التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية.[2]

كان النص فى دستور ١٩٢٣[3] على أن الإسلام دين الدولة بمثابة تحية كريمة من المشرع الدستورى لديانة الأغلبية – وفق تعبير أستاذنا المرحوم د. عبد الحميد متولى شيخ فقهاء القانون الدستورى المصرى –، ولم يرتب على هذا النص أية تمايزات بين المواطنين فى الحقوق والواجبات على أساس الانتماء الدينى أو المذهبى. كان الخطاب الدستورى والسياسى حول علاقة الدولة وسلطاتها وأجهزتها بالمواطنين تدور حول المواطنة وعدم التمييز على أساس دينى أو مذهبى أو عرقى أو مناطقى. كرس التقليد الدستورى والسياسى المصرى شبه الليبرالى ثقافة المواطنة، ولا سيما فى بعدها الدستورى – السياسى بين المصريين جميعاً، لا سيما بعد أن خلصت الجدالات السياسية – داخل الصفوة المصرية عامة والصفوة القبطية خاصة – إلى رفض مبدأ تمثيل الأقليات فى نطاق البرلمان بمجلسيه النواب والشيوخ. وترتيبا على ذلك تكرست المواطنة والمساواة حول الدولة وحكم القانون والأمة المصرية الواحدة الموحدة.

(*) مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية – بالأهرام ورئيس تحرير كتب المركز.

أرث الحركة الوطنية الدستورية، تراكم عبر الكفاح الوطنى المشترك للمصريين جميعاً – مسلمين وأقباطاً – من أجل الاستقلال الوطنى، والدفاع عن الدستور ودولة القانون. كان الاستقلال والدستور صنوين فى التعبير عن التوق المصرى العارم نحو التقدم على المثال الأوروبى الحداثوى. ثمة متغيرات وفواعل وأنشطة عديدة أدت إلى دعم عمليات تشكل الأمة المصرية الحديثة على النسق الأوروبى فى تكوين وصياغة الأمة، من بينها:

الأدوار التى لعبتها فواعل وظواهر ومؤسسات عديدة فى هذا الصدد من مثيل: الحركة الوطنية، وحزب الوفد المصرى، ودور الصفوة السياسية والمثقفة والبرلمان والأحزاب السياسية والصحف والجامعات، والسينما والمسرح، والفنون والمؤسسة العسكرية، والجمعيات الأهلية الناشطة فى المجال الثقافى والتعليمى والرعاية الاجتماعية، وتخطيط المدن، والأنماط والطرز المعمارية، وثقافة المدن.. إلخ. كانت بيئة تفاعلات ضارية، ساعدت على تأصيل جذور الحداثة والتحديث السلطوى للقيم والمؤسسات السياسية وأجهزة الدولة الحديثة والمعاصرة.

فى غمار التفاعلات – السوسيو – سياسية، والسوسيو – ثقافية – الضارية والسجالات والجدالات حول علاقة مصر بتاريخها العريق، تأصلت وتبلورت هويتها القومية المصرية بمصادر تكوينها التاريخية – الثقافية والرمزية والدينية والمذهبية – حول رأسمالها الرمزى ومخيلتها التاريخية الجماعية، وذلك على الرغم من بعض السجالات حول طبيعة الهوية المصرية الجامعة، وبعضها كان جزءاً من عمليات تشكل الدولة – الأمة الحديثة، كالسجال حول الفرعونية والعروبة، وفى هذا السياق يبرز البعد الدينى الإسلامى والمسيحى مضمراً حيناً، ومعلناً حيناً آخر.

كان الدين – الإسلامى والمسيحى، جزءاً من الجدل السياسى والاجتماعى، والرمزى، واستطاعت الصفوة السياسية، وكبار المثقفين والمفكرين، أن يبلوروا إستراتيجيات لإقلمة القيم الغربية الحداثية، والأنظمة القانونية الوضعية ذات المرجع الثقافوى اللاتينى – الفرنسى والايطالى – كجزء من عمليات التحديث والتقدم. إستراتيجيات الأقلمة قامت على تطويع الأنساق القانونية، والفكرية والثقافية من خلال إعادة صياغة الأفكار والمنظومات من خلال توظيف أنساق اللغة العربية وبيانها ومجازاتها، ودلالاتها ، لتغدو متوافقة مع السنن وأنماط التكفير التقليدية الشائعة. ثمة أيضاً نزعة رمت على التهجين بين القيم والمنظومات الحداثية، وبين بعضُ المواريث التقليدية الملائمة لإنجاح عملية الاستعارات الثقافية والقانونية الحدثية.

تأسست الحداثة كمشروع مصرى – فى بُعدها المعرفى – على التقليدية، ومن ثم برزت، وكأنها معاقة بنيوياً، وكجزء من مناورات الصفوة القانونية والثقافية، والسياسية، من أجل تمرير وتيسير عمليات التحول نحو النظم والمؤسسات الأوروبية والغربية الحدثية كمثال على التقدم[٤]. من هنا نستطيع تفهم جذر التوتر البنيوى بين التقليدى والدينى، وبين الحداثوى فى كافة مناحى حياتنا، منذ بناء الدولة الحديثة وتطوراتها حول محمد على – إسماعيل باشا، ومروراً بالمراحل شبه الليبرالية، ونظام يوليو التسلطى بمراحله المختلفة.

التوترات والنزاعات تبدو بارزة فى الجدل حول العلاقات بين الأنظمة الحديثة والمعاصرة، وبين التقليدى الدينى الوضعى وتأويلاته وفقهاءه ودعاته، ولا هوتييه.

انعكاسات النزعات السالفة لاتزال تدور حول مسألة علاقة "المواطن" بالدولة، وحول هويتها، بل وعلاقاتها بالعالم. أن الجدل حول الأمة كمفهوم سياسى وثقافى واجتماعى ورمزى حداثوى، وبين الرابطة الدينية، يشكل أحد أبرز هواجس ومكونات الخطاب الدينى المحافظ الشائع. ويترتب على الانحياز لمفهوم الرابطة الدينية على مفهوم الأمة الحديثة والمعاصرة، عديد التوترات حول علاقة المواطن المصرى بالدولة، وعلى أى أساس دستورى وقانونى أم دينى؟ والموقف من المواطنين المصريين الأقباط ، وعلاقاتهم بالمواطنين المصريين المسلمين؟ ما وضع المرأة المصرية عموما؟ إلى آخر التوترات والإشكاليات التى تبدو راهنة حتى كتابة هذا التقديم، ويبدو أنها ستستمر طويلاً.

ورغما عن جذور التوتر وسلبياته إلا أننا نستطيع القول أن النظم الدستورية والقانونية والمبادئ القضائية كرست المفهوم الدستورى والسياسى والقانونى للمواطنة بين المصريين، وظل البعد الاجتماعى للمواطنة غائباً غالباً ويظهر شاحباً فى بعض الخطابات الإصلاحية لجماعة الغد – ميريت غالى وإبراهيم مدكور ومحمد زكى عبد القادر – فى مطالبها بالإصلاح الزراعى، أو من بعض أعضاء البرلمان كمحمود خطاب وإبراهيم شكرى. من ناحية أخرى بدت شروخ فى أسس التكامل والاندماج القومى التى دارت حول تجربة ثورة ١٩١٩، ودستور ١٩٢٣، وبدأ بروز بعضُ ملامح التآكل فى ثقافة الوحدة الوطنية المصرية، كسطوة كبار الملاك والطبقة شبه الرأسمالية على مقاليد حزب الوفد، وصعوبة الترشح للبرلمان للتكلفة المالية الكبيرة على بعض عناصر الفئات الوسطى – الوسطى عموماً والقبطية على وجه الخصوص. من هنا بدت بعض ملامح النكوص نحو الانتماء الدينى ببروز بعض الأحزاب المسيحية كالحزب الديمقراطى المسيحى بقيادة رمسيس جبراوى المحامى، ودعوة

بعضهم إلى المؤسسة الدينية ونظام الرهبنة لتطوير الكنيسة القبطية الأرثوذكسية من خريجي الجامعات والمتعلمين من الشرائح الوسطى – الوسطى، والوسطى – الصغيرة.[٥]

بدت بعض ملامح التوتر الإسلامي – المسيحي في واقعة حرق إحدى الكنائس بمدينة السويس عام ١٩٥١. وفي أعقاب ثورة يوليو، شكلت جماعة الأمة القبطية علامة على أزمة داخل المؤسسة الدينية الأرثوذكسية، بين البطريرك يوساب الثاني، وبين بعض "العلمانيين" الأقباط، واللذين قاموا بخطف البابا، وهو ما أدى إلى تدخل الدولة وإعادة البابا إلى كرسي مارى مرقس الرسول[٦]. شكل محور تطوير المؤسسة عبر دور العلمانيين في الشأن الداخلي الكنسي – التنظيمي والإداري والمالي – إحدى أبرز العلامات على توجه متنام – مُذاك ولا يزال – داخل الشرائح الوسطى القبطية على التوجه نحو المؤسسة الدينية في ظل أزمات التمثيل السياسي وضعف مشاركة الأقباط في المؤسسات السياسية القومية، سيما أن تنظيم الضباط الأحرار لم يضم في عضويته سوى ضابط وحيد برتبة ملازم في إطار الصف الثالث للتنظيم هو شكري فهمي جندي.

فشلت إستراتيجيات صفوة يوليو في إيجاد حل ناجح لمشكلة تمثيل الأقباط، من خلال نظامي الدوائر المغلقة، والمقاعد العشرة في البرلمان التي خصصت لرئيس الجمهورية لتعيين الكفاءات. كان الهدف من وراء هذا النص في دساتير الجمهورية، أن يتيح للرئيس معالجة ظاهرة عدم نجاح الأقباط في الانتخابات التشريعية، أو تنامي انسحابهم من المجال العام السياسي. ويمكن القول أن أزمات المشاركة السياسية تركزت حول المواطنين المصريين الأقباط، وأن شملت أيضاً غالبية المواطنين المصريين المسلمين، لأن النظام السياسي كان يدور حول مفاهيم التعبئة ونزع التسييس، وتأميم الصراع الطبقي – وفق تعبير محمد سيد أحمد الذائع –، والذي تحول إلى الاستعانة بمقاولي طبقات اجتماعية وفق مقولة د. لويس عوض.

في مقابل مشاكل عديدة واكبت المشاركة والتمثيل السياسي للأقباط خاصة – ومعظم المصريين عامة إلا في أطر تعبوية –، كان ثمة تطور على جانب المواطنة الاقتصادية والاجتماعية في ظل سياسة وقيم العدالة الاجتماعية وتوسيع قاعدة التعليم، وتأمين الدولة للخدمات الاجتماعية والصحية والتعليمية والثقافية. استفادت الغالبية الساحقة من المصريين على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والدينية والمذهبية والعرقية، من المواطنة الاجتماعية – الاقتصادية، ولا سيما الشرائح الوسطى – الصغيرة، والأغلبيات الشعبية من العمال والفلاحين. من الملاحظ أيضا أن المشرع الدستوري الجمهوري أخذ بنظام التمييز الإيجابي للعمال والفلاحين وأشترط ألا يقل عدد أعضاء البرلمان عن ٥٠٪ من العمال والفلاحين، وفي

تشكيلات التنظيم السياسى الواحد آنذاك وهو الاتحاد الاشتراكى العربى، وظل هذا المبدأ سارياً إلى الآن، وذلك على الرغم من المطالبات بتغييره. فى حين ظل هذا المفهوم بعيداً عن مجال معالجة مشكلات مشاركة المرآة والأقباط. (٧)

استفاد غالبية المصريين المسلمين والأقباط من السياسات الاجتماعية فى ظل النظام الجمهورى، إلا أن التأميمات وقوانين الإصلاح الزراعى، طبقت على الصفوة القبطية، مما أثر سلباً على بعض مكونات الإدراك شبه الجمعى القبطى لدورهم وعلاقتهم بالسلطة السياسية الحاكمة. (٨)

اعتمدت الصفوة السياسية الحاكمة فى المرحلة الناصرية على بعض وجهاء الأقباط فى الحياة العامة – من التكنوقراط، وبعض أبناء الأسر القبطية الأرستقراطية – كوسطاء بين الدولة، وبين المؤسسة الدينية الأرثوذكسية تحديداً، وهو أمر كان متسقاً مع ذهنية الصفوة الحاكمة والخلفية العسكريتارية للضباط الأحرار، وطبيعة النظام التسلطى وقواعد وأساليب عمله فى المجال السياسى.

ساعدت بعض التقاليد المدنية – نسبياً – السائدة فى إطار أجهزة الدولة المصرية آنذاك، والسياسة التعليمية ومناهجها، وخضوع المجال الدينى "الرسمى" لإشراف الدولة على استمرارية مفاهيم وتقاليد الوحدة الوطنية – وفق الإصطلاح الشائع وغير الدقيق – بين أبناء الأمة المصرية وحول الدولة الحديثة ومشروعها التنموى.

تفاقمت مشكلة المشاركة السياسية وتمثيل الأقباط ومصالحهم والتعبير عنها فى ظل مرحلة حكم الرئيس السادات التى شهدت توظيفاً مكثفاً للإسلام فى السياسة الساداتية الداخلية، والخارجية، – كمصدر للشرعية السياسية، وكأداة للتبرير والتعبئة السياسية.. إلخ، وإحد أدوات السياسة الخارجية .. إلخ –، وذلك لإعادة تشكيل الخريطة السياسية الداخلية إزاء القوى اليسارية الماركسية والناصرية وبعض الليبراليين الأقحاح، وفى إعادة بناء توازنات إقليمية مع السعودية ودول الخليج المحافظة، وفى نطاق إعادة صياغة توجهات السياسة الخارجية إزاء الميل نحو الولايات المتحدة الأمريكية، وانعكاسات ذلك على العلاقة مع الاتحاد السوفيتى السابق.

بدأ الرئيس السادات عهده بطرح المسألة الدستورية وضرورة وضع دستور "دائم" لمصرا فى مسعى لإبراز بعض التغاير مع الناصرية ورفع شعار "الشرعية الدستورية"، مترافقا مع إعداد دستور ١٩٧١ بكل تناقضاته ومشكلاته، وبعض مزاياه عن دساتير مصر الجمهورية السابقة عليه. كانت الجدالات حول المادة الثانية أثناء إعداد الوثيقة الدستورية جزءاً من عملية

تعبئة دينية ذات مرام سياسية أساساً، ولم يكن القصد منها إجراء تغيير بنيوى فى طبيعة وشكل الدولة والنظام السياسى والقانونى الوضعى المصرى. جاء النص مستوحياً ومستمداً من التقنين المدنى المصرى – ومفاهيم المصادر التاريخية والاحتياطية السائدة فى النظرية العامة للقانون – . والذى ورد به النص على اعتبار مبادئ الشريعة الإسلامية أحد المصادر الاحتياطية ناهيك عن كونها مصدر تاريخى فى نظام الأحوال الشخصية وبعض الأنظمة الأخرى فى التقنين المدنى – التى يلجأ إليها القاضى عندما لا يجد نصاً فى القانون، فيلجأ إلى العرف كمصدر ثان، فإن لم يجد حلاً يلجأ إلى المبادئ العامة للقانون ثم مبادئ الشريعة الإسلامية بعدئذ.

كان النص فى المادة الثانية على اعتبار الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع بمثابة إشارة سياسية ورمزية عن توجهات الرئيس السادات. من ناحية أخرى كانت نُذُرُ الاحتقانات الدينية الإسلامية، المسيحية تترى بدءاً من أحداث الخانكة، وحتى نهاية المرحلة الساداتية. شهدت مصر بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ تداخلاً مكثفاً بين المجالين السياسى والدينى وامتد إلى مجالات أخرى عديدة مما أدى إلى بروز توترات عديدة بين المؤسستين الإسلامية الأزهرية، والمسيحية الأرثوذكسية، والتوترات التى رافقت الخطابات الدينية والبيانات المختلفة فى هذا الصدد.(٩)

شهدت مرحلة حكم الرئيس السادات مؤشرات عديدة على أزمات التكامل الوطنى حول مشروع ثورة ١٩١٩ الوطنى شبه الليبرالى، وكذلك المشروع الاجتماعى العدالى الذى ساد المرحلة الناصرية. قام الرئيس السادات فى إطار صراعه مع قوى المعارضة عموماً والإسلامية، ومنها جماعة الإخوان المسلمين – حلفاؤه بعد ١٩٧٤ – بتعديل الدستور عام ١٩٨٠، ورفع قيد عدم جواز الترشح لموقع الرئيس أكثر من مرتين متتاليتين (١٠)، ثم تعديل المادة الثانية واعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع.(١١)

تأثرت أسس الاندماج القومى المصرى بعمليات نمو المد الدينى وغلو بعضُ الجماعات الإسلامية السلفية والسياسية عامة، والراديكالية خاصة، والتوتر الذى شاع فى العلاقات بين المؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية الرسمية، وبروز العنف ذو الوجوه الدينية فى العلاقات بين المواطنين – أيا كانت أسبابه – مما أدى إلى تنامى نزعة انسحاب المواطنين الأقباط من المجال العام السياسى، والرجوع إلى المؤسسة الدينية كإطار حمائى وتعبير عن الهوية الدينية، والأخطر نمو إدراك سياسى لدى غالبُ الأقباط بأن الدولة وأجهزتها تمارس بعض التمييزات تجاههم، وأن المواطنة قد اعترتها شروخ عديدة. وأن ثمة اتجاه إسلاموى

سياسى وسلفى غالب يعيد النظر فى مسألة مواطنة الأقباط، ووضعهم فى إطار الدولة الحديثة ونظمها القانونية الوضعية.

منذ ثمانينات القرن الماضى، وبعد اغتيال الرئيس السادات، تفاقمت الأزمات "الطائفية" – والتعبير شائع وغير دقيق علمياً –، ومعها مشاكل عدم المشاركة السياسية للأقباط وتمثيلهم فى البرلمان والأحزاب السياسية، وتراجع ترشحهم للبرلمان، وساعد على ذلك تزايد النزعات السلفية، والراديكالية لدى بعض الجماعات الإسلامية السياسية والراديكالية – على وجه الخصوص – فى إطار بيئة دينية محافظة ، وبروز اتجاه داخل الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم، وبعض أحزاب المعارضة مال إلى عدم ترشيح الأقباط لعدم ضمان نجاحهم فى الانتخابات التشريعية.

تنامت الأزمات الإسلامية – المسيحية، والاحتقانات الدينية على أساس دينى واجتماعى، وتحولت الاحتقانات السياسية والدينية إلى المجال الدينى الإسلامى – المسيحى. ما سبق من تغيرات أدى إلى تفاقم أزمات الوحدة الوطنية المصرية، ولكن من ناحية أخرى تزايدت المطالبات السياسية بضرورة إجراء إصلاحات سياسية – دينية وتعليمية، وتطوير عقد سياسى واجتماعى جديد يدور حول المواطنة والدولة الحديثة، وسيادة القانون الوضعى من قبل مثقفين وسياسيين مسلمين وأقباط، وتنامت طلباتهم مع تطور المطالبات بضرورة إجراء حراك سياسى وإصلاحات شاملة فى الدستور وهياكل الدولة وسياساتها.

ساعد على دعم الطلب السياسى – الاجتماعى المتنامى على المواطنة بروز متغيرات فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، منها بعض الضغوط الأمريكية والأوروبية على دول المنطقة، بضرورة إجراء إصلاحات سياسية وتعليمية واقتصادية فى مصر والمنطقة العربية من ناحية، وبروز دور وضغوط جماعات الضغط القبطية المهجرية، وبعض تحالفاتها مع المنظمات الحقوقية المؤثرة على مستوى المجتمع المدنى العولمى من ناحية ثانية. من ناحية أخرى أصبح احترام الحرية الدينية وممارسة الشعائر أحد أبرز اهتمامات الدول الكبرى والمنظمات الدولية، بل وموضوعاً لتقارير وآليات أمريكية، وحقوقية مؤثرة وضاغطة على المستوى العولمى.

من ناحية ثالثة أثرت المتغيرات العولمية الضاغطة فى المجال الحقوقى – والقانون الدولى لحقوق الإنسان – على تنشيط المطالبات القبطية المهجرية وتشبيكاتها مع أشباهها ونظائرها فى خارج وداخل مصر، وبروز نشطاء من الفئات الوسطى – الوسطى، والوسطى – الصغيرة، ومن بعض أبناء الأغلبية الشعبية من المتعلمين، تارة كتعبير عن طموح للعودة إلى

المجال السياسى والمشاركة الفعالة فى الأطر والفاعليات الوطنية، ودعم الطلب الداخلى على المواطنة سياسياً واجتماعياً، أو كمدخل من لدن بعضهم للبروز والوجاهة الإعلامية وفى الإطار الحقوقى.

بادرت الحكومة المصرية باتخاذ مجموعة من الإجراءات السياسية الإيجابية الهامة فى محاولة لتحسين تركة من بعض المواريث التاريخية السلبية، وذلك بإعادة الأوقاف القبطية للكنيسة، وإسناد ترميم الكنائس وإنشائها إلى المحافظين، واعتبار عيد الميلاد للمسيحيين الشرقيين فى السابع من يناير من كل عام اجازة رسمية لجميع المصريين. والأهم إحداث تعديل هام فى المادة الأولى ضمن تعديلات دستورية لأربع وثلاثين مادة فى دستور ١٩٧١، حيث نصت المادة الأولى على أن "جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطى يقوم على أساس المواطنة. والشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة".(١٢)

أن تعديل المادة الأولى من الدستور جاءت تأكيدا على المواطنة وتجلياتها فى الحرية الدينية ومن ثم تتكامل مع النصوص الأخرى التى تدور حول المساواة، وهى المادة (٤٠) التى تنص على أن "المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة". ثم المادة (٤٦) التى تنص على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية".(١٣)

هذا التوجه الهام للدولة يتطلب إصلاحات دستورية جديدة تعيد الانسجام، والتناسق البنيوى داخل النظام الدستورى من ناحية، ويترافق معه إصلاح تشريعى يرفع أية إعاقات إزاء أعمال مبدأ المواطنة والمساواة والحرية الدينية بين المصريين جميعاً بلا تمييز أيا كان.

الأزمات الطائفية وتزايد الاحتقانات باتت تشكل حالة مقلقة فى الحياة السياسية والاجتماعية، وثمة مخاطر وهواجس من تزايد امتداد شراراتها الى العلاقات والتفاعلات اليومية بين المواطنين المصريين أيا كانت انتماءاتهم، بحيث يتحول أى توتر أو مشكلة اجتماعية او يومية عادية فى العلاقات بين المسلمين والمسيحيين من المصريين إلى توتر وأزمة طائفية، وهو ما نراه فى السنوات الأخيرة كنتاج لاحتقانات اجتماعية واقتصادية ودينية، وكذلك عملية نمو الغلو الدينى والمذهبى، وارتفاع مؤشرات نزعة المحافظة الدينية، وبعض التزمت الدينى وغيرها من الظواهر الدينية التى شاعت منذ سنوات.

أن كتاب (المواطنة فى مواجهة الطائفية) هو حصاد ندوة أقامها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، وشارك فيها خبراء بارزون فى المسألتين الدينية والسياسية الإسلامية والمسيحية.

أعد مشروع الندوة والكتاب للنشر الزميل الدكتور/ عمرو الشوبكى الخبير المتميز فى شئون الحركات الإسلامية.

يحتوى الكتاب على مقدمة المحرر، وست مساهمات تدور حول الفصول التالية:

- **الفصل الأول:** أعده الكاتب الكبير فهمى هويدى عن المادة الثانية من الدستور وقضايا المواطنة.
- **والفصل الثاني:** تناول فيه الزميل د. سيف الدين عبد الفتاح موقف الشريعة الإسلامية والمواطنة من منظور تأسيس الجماعة الوطنية.
- **الفصل الثالث:** تناول فيه الزميل سمير مرقس الخبير المرموق فى ملف المواطنة العلاقة بين الأقباط والشريعة بين دستور الحركة الوطنية وتحديداً حول دستور ١٩٢٣، وبين دستور "ولى الأمر" من وجهة نظره لدستور ١٩٧١.
- **الفصل الرابع:** تناول فيه كاتب المقدمة – الأستاذ نبيل عبد الفتاح – تحليل موقف المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية إزاء قضايا المواطنة والوحدة الوطنية.
- **الفصل الخامس:** ناقش الباحث الأستاذ سامح فوزى موقف الحركات الإسلامية من الأقباط.
- **الفصل السادس:** رصد محرر الكتاب د. عمرو الشوبكى ملامح الطائفية الجديدة فى مصر.

من الملاحظ أن فصول الكتاب هى تعبير عن وجهات نظر كتابها، وهم خبراء فى هذا الموضوع الهام، من منظوراتهم المنهجية وانحيازاتهم الفكرية فى هذا الصدد.

ويسعد مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية أن يقدم للمتخصص وللقارئ المثقف، ورجل الدولة والإدارة، أصول الأوراق التى قدمت فى ندوته حول موضوع الطائفية والمواطنة، بهدف السعى نحو تحرير إشكاليات هذا الموضوع من تشابكات وتعقيدات إيديولوجية وانتماءات وتحيزات دينية ومذهبية وسياسية ... إلخ.

والله الموفق لما فيه خير مصر ووحدتها الوطنية

واندماجها القومى، فى إطار المواطنة ودولة القانون الحديث.

رئيس التحرير

الــهــوامـــش:

(١) بدأت مصر تنظيماتها منذ إنشاء المجلس العالى سنة ١٨٢٤م، ثم مجلس "الشورة" ١٨٢٩، على عهد محمد على باشا، ومجلس شورى النواب ١٨٦٦ الذى أنشأه إسماعيل باشا، الذى يشكل مرحلة هامة فى تطور النظم الدستورية المصرية. أنظر فى هذا الصدد د.أحمد محمد أمين، الدساتير ومشروعات الدساتير فى مصر، (القاهرة مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، سبتمبر ٢٠٠٦م)، ص ١٩ إلى ص ٢٣.

(٢) أنظر فى تطور النصوص الدستورية الجمهورية المنظمة للحريات الدينية، نبيل عبد الفتاح، الخوف والمتاهة، الإسلام والديمقراطية والعولمة، الطبعة الثانية (مزيدة ومنقحة)، (القاهرة، ميريت للدراسات والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٧٢ إلى ص ١٧٦. وأنظر أيضاً المراجع المشار إليها هناك.

(٣) أنظر مؤلفنا، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، وتابع التفاصيل والواقعات والإشكاليات السوسيو – سياسية، والثقافية، والقانونية، فى المبحث الثالث الذى دار حول مسألة تطبيق الشريعة فى النظام السياسى المصرى الحديث والمعاصر، (القاهرة: مدبولى، ١٩٨٤)، ص ص ٨٥ - ١٠٩، الناشر مدبولى، القاهرة ١٩٨٤.

(٤) أنظر فى متابعة تجليات الفكرة الواردة بالمتن فى تحليل الجدل والسجال حول تطور المدارس الشعرية المصرية، فى نبيل عبدالفتاح، قصيدة النثر: سلطة التلقى وشرعية الحضور ، جريدة أخبار الأدب، العدد رقم ٨١٩ الصادر فى ٢٠٠٩/٣/٢٢ ص٦، وص٧ ، القاهرة.

(٥) ،(٦) أنظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح، الخوف والمتاهة، المرجع سابق الذكر، من ص ٣٣٥ إلى ٣٣٦، وأنظر أيضاً مؤلفنا النص والرصاص، الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر، ١٩٩٨، (بيروت، دار النهار، ١٩٩٨).

(٧) أباح المشرع الدستورى المصرى فى تعديلات ٢٠٠٦، للمشرع العادى الأخذ بنظام التمييز الإيجابى لصالح تمثيل المرآة فى البرلمان، حيث ذهبت المادة (٦٢) المعدلة من دستور (١٩٧١) إلى أن "للمواطن حق الانتخاب وإبداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، ومساهمته فى الحياة العامة واجب وطنى، وينظم القانون حق الترشيح لمجلسى الشعب والشورى وفقاً لأى نظام انتخابى يحدده. ويجوز أن يأخذ القانون بنظام يجمع بين النظام الفردى ونظام القوائم الحزبية بأية نسبة بينهما يحددها، كما يجوز أن يتضمن حداً أدنى لمشاركة المرآة فى المجلسين".

(٨) فى متابعة تفاصيل الإجراءات القانونية والاجتماعية والاقتصادية التى طبقت على الصفوة القبطية فى إطار السياسات الاجتماعية الناصرية، أنظر د. سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق، (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٤)، ص ص ٥٠٦ - ٥٠٨.

(٩) أنظر فى ذلك تفصيلاً، مؤلفنا، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، مرجع سابق، ص ص ٥١ - ٨٤.

(١٠) تم تعديل المادة (٧٧) فى استفتاء أجرى يوم ٢٢ من مايو سنة ١٩٨٠، وجرى نصها بعد التعديل على أن "مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدد أخرى".

(١١) كانت المادة الثانية تنص على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع". تم تعديل صياغة المادة ونصها فى التعديل الدستورى الذى جرى فى مايو ١٩٨٠، على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع"، أنظر الجريدة الرسمية – العدد (٢٦) الصادر فى ٢٦ يونيو ١٩٨٠.

(١٢) طلب رئيس الجمهورية تعديل الدستور فى ٢٦ ديسمبر ٢٠٠٦ لأربعة وثلاثين مادة، تم إقرار التعديل فى مارس ٢٠٠٧ .

(١٣) من القضايا الإشكالية التى أثيرت أمام القضاء الإدارى، مسألة تغيير الديانة لبعضُ المسيحيين بعد الاستفتاء اللذين تحولوا إلى الإسلام، ثم عادوا ثانية إلى ديانتهم الأولى، ويريدون إثبات واقعة التغيير الدينى فى الوثائق الرسمية. ورفع بعض المواطنين المصريين من البهائيين دعاوى لإثبات انتماءهم إلى الديانة البهائية فى الوثائق الرسمية الثبوتية. ذهب القضاء الإدارى إلى ضرورة إثبات التحول الدينى للمسيحيين الذين تحولوا إلى الإسلام ثم عادوا إلى ديانتهم الأولى مع إثبات ذلك فى الوثائق. وذهب القضاء الإدارى – والإدارية العليا – إلى أحقيتهم فى وضع علامة (-) فى خانة الديانة فى الوثائق الرسمية. يمكن اعتبار الأحكام التى انتهى إليها القضاء الإدارى تعبيراً عن فقه المواءمات فى إطار الظروف السائدة. من ناحية أخرى ثمة اتجاه بين بعض المثقفين والنشطاء السياسيين والحقوقيين يطالب الدولة وأجهزتها المختصة بضرورة رفع خانة الديانة من الوثائق الثبوتية، ولاسيما جوازات السفر، والبطاقات الشخصية ...إلخ.

مقدمة :

ستظل قضية المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات قضية مفصلية في تاريخ مصر حيث ارتبطت بها عملية التحديث وبناء دولة القانون والدستور، صحيح أنها مرت بمنحنيات كثيرة، إلا أنها ظلت هدف لعموم المصريين في المطالبة بالمساواة الكاملة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن اللون والعرق والدين.

ومن هنا لم يكن غريبا أن يثير تصاعد الحوادث الطائفية في مصر قلقا كبيرا في دولة عرفت دستورا مدنيا حديثا منذ عام ١٩٢٣، ونظاما جمهوريا ساوى بين مواطنيه منذ أكثر من ٥٥ عاما، بما يعني أن هناك خلل ما قد حدث في بنية النظام السياسي وفي البيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة، دفعتنا إلي التوقف امام هذه الحوادث لمعرفة جوانب الخلل المختلفة التي أدت إلي تكرارها.

ويمكن اعتبار جريمة الكشح في صعيد مصر (جرت في ١ يناير ٢٠٠٠) البداية الحقيقية والإنذار الأقوى الذي دل على أن هناك خلل ما أصاب العلاقة بين المواطنين المسلمين والأقباط، وأن المعالجة الأمنية التي نجحت في حصار الجماعات الإرهابية التي استهدفت العلمانيين ورموز النظام، والأبرياء من المسلمين والأقباط، ستعجز عن التعامل مع المرحلة الجديدة، وأن العنف الذي مارسته عناصر هذه الجماعات قد انتقل من التنظيمات المتطرفة إلي الشارع المتطرف، ومن أفكار الجهاد العقائدية التي تهدف إلي الثورة على الحكم وإقامة "نظام إسلامي" يضع مخالفيهم في الرأي والدين على أحسن تقدير في مرتبة ثانية، إلي كثير من رجال الدين مسلمين وأقباطا.

وقد تزايدت درجة الاحتقان في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في الفترة الأخيرة، لأسباب متعددة ومركبة ولا يجب اختزالها في عامل واحد أو تحميل طرف مسئولية ما يجري دون النظر إلي مختلف العوامل التي وقفت وراء تصاعد "الطائفية الجديدة" في مصر.

وسنحاول من خلال الفصول الستة التى تمثل أعمال ندوة المواطنة التى عقدها المركز فى مؤسسة الأهرام فى ٢٠ يناير ٢٠٠٨ لهذا الكتاب أن نعرض الأبعاد المختلفة لمشكلة المواطنة على اعتبار أن الطائفية هي نقيضها وأن تصاعد الأولي يعني أن هناك خلل أصاب تطبيق مبادئ المواطنة على أرض الواقع حتى لو ظل كنص دستوري وقانوني.

ولا يسع المحرر إلا أن يتوجه بالشكر إلي مؤسسة الأهرام ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية على دعم هذا الكتاب، الذي حاول أن يتطرق إلي مشكلة حقيقية يعاني منها الواقع المصري، وباتت تهدد مستقبله وسعيه نحو الإصلاح السياسي والديمقراطي بالعودة إلي أنماط بدائية من الصراع الطائفي والديني.

وفي النهاية أتوجه بالشكر إلي مؤسسة فريدريش إيبرت الألمانية على دعمها هذا المشروع، وأيضاً إلى كل من الأستاذ يسري العزباوى والأستاذة نادين عبد الله على جهودهما في مراجعة هذا الكتاب، وكل من ساهم في إخراج هذا العمل إلي النور.

د. عمرو الشوبكي

القاهرة ٢٠٠٩/٣/٨

الفصل الأول

عن المادة الثانية من الدستور وقضايا المواطنة

فهمى هويدى*

(*) الكاتب والمفكر الإسلامى المعروف.

يبدو أننا هنا بحاجة لأن نذكر ببعض البديهيات المنهجية ونحن نفكر فى مسألة المادة الثانية من الدستور التى تتحدث عن موقع الإسلام فى البنيان السياسى المصرى وهذه البديهيات هى:

١ - إننا نستدعى ملفاً ليس من أولويات واجبات الوقت، الأمر الذى يخل بترتيب مفردات المسألة الوطنية، فضلاً عن الاستغراق فيه لا يبدد فحسب طاقة الجهد الوطنى التى ينبغى أن تنصرف إلى التحديات الحقيقية التى تواجه المجتمع، وإنما من شأنه أن يفرق الصف الوطنى ويشتته، ومن ثم يضعفه ولا يقويه بأى حال. بكلام آخر، فإننا فى الظرف الراهن الذى تمر به مصر أصبحنا أشد ما نكون حاجة إلى أمرين، أولهما الاتفاق على ترتيب أولويات المسألة الوطنية، وثانيهما السعى لتعزيز الصف الوطنى من خلال العمل فى مجالات الاتفاق وليس توسيع مواضع الاختلاف ومظانه. وإذا ما فكرنا فى الأمر من هذه الزاوية، فقد يتبين لنا فى بعض الأحيان أننا نتعامل مع النتائج وليس الأسباب، ومن ثم ننزلق باتجاه الإجابة عن الأسئلة الغلط.

فى هذا الصدد فإننى أزعم بأن القضية الطائفية فى مجملها هى من إفرازات الأزمة التى يمر بها الوطن، بوجه أخص أزمة غياب الديمقراطية وانعدام المشاركة، والخلل فى الرؤية الاستراتيجية بما تصحبه من عدم إدراك للمصالح العليا وانتباه لحقيقة التحديات التى تواجه الوطن. ولست فى ذلك أدعو إلى تجاهل الملف الطائفى ولكننى أدعو إلى وضعه فى إطاره الصحيح.

٢ -إن مناقشة المواقف والأفكار مهمة لا ريب، ولكن التحقيق فى الظروف التى أنتجت المواقف وأفرزت الأفكار أكثر أهمية، إذ من السهل أن تدان الفكرة ويتهم الطرف الذى يتبناها، ومن السهل أن نتخذ موقفاً حازماً من مختلف مظاهر التعصب الدينى فى أى جانب كان، لكن من الصعب أن نحلل المناخ الذى استدعى تلك الظواهر وفرضها على المجتمع. وفى الحالة الأولى فإننا ننطلق من موقع المدعين أو القضاة، أما الحالة الثانية فهى تمثل النهج الذى ينبغى أن يلتزم به الباحثون والمحققون من أهل العلم.

٣ – إن قضية المادة الثانية ليست مشكلة يمكن إدراجها ضمن الهم الوطنى. والكلام عن تغييرها لا يعبر عن الرأى العام فى مصر، وهو فى حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون من إفرازات الاحتقان والتوتر الحاصل بين العلمانيين والإسلاميين فى مصر. من ثم فهى ليست أكثر من رأى لنفر محدود من المثقفين العلمانيين، أو وجهة نظر تسمع وتحترم. وبعد أن تعطى حجمها الحقيقى نمر بها مرور الكرام، وحين تتلقفها بعض المنابر الإعلامية لأسباب تتعلق بالإثارة أو بتصفية الحسابات أو لأى سبب آخر، فإن ذلك لا يعد كافياً لاعتبارها هماً وطنياً أو قضية مصيرية، فى حين أنها فى الأصل فرقعة إعلامية أو سياسية.

٤ – إن العقل الرشيد حين يدعو إلى تغيير وضع كالذى نحن بصدده، متعلقاً بمادة تأسيسية فى الدستور، فثمة أسئلة ضرورية تطرح نفسها ويتعين الإجابة عنها قبل الدخول فى مناقشة الموضوع، منها على سبيل المثال: ما هو الضرر الذى أحدثه وجود تلك المسألة؟ وما هى المصلحة التى ضيعتها؟ وهل الوضع بعد التغيير سيمثل خطوة إلى الإمام أم تراجعنا إلى الوراء؟ بحيث يكون الفيصل فى النهاية هو نتاج المفاضلة بين المصالح والمفاسد التى يمكن أن تترتب على ذلك التغير.

٥ – إن القاعدة المستقرة فى الفقه الدستورى وفى النظم السياسية العصرية تتحدث دائماً عن حكم الأغلبية وحقوق الأقلية. والالتزام بهذه الصيغة هو الذى يضمن التوازن للمجتمع ويوفر السلام الاجتماعى بين فئاته، ولذلك فإن ما ينبغى أن ينشغل به المعنيون بالشأن السياسى هو ترشيد حكم الأغلبية وضمان حقوق الأقلية. وحين تسعى الأقلية أياً كانت اتجاهاتها إلى فرض رؤيتها على الأغلبية فإن ذلك يفتح الباب لشرور لا حصر لها، إضافة إلى أنه يهدر القاعدة المستقرة فى نظم الدول العصرية والديمقراطية، الأمر الذى يقوض أسس التعايش المطلوب ومن ثم يهدد الاستقرار والسلام فى المجتمع.

٦ – إن الدستور ليس وثيقة قانونية فحسب، ولكنه وثيقة سياسية فى ذات الوقت. فهو إلى جانب أنه ينظم قواعد الحكم ويوزع السلطات ويحدد اختصاصات كل منها ويضع الضمانات الأساسية لحقوق الأفراد وحرياتهم، فهو أيضاً يحدد معالم شخصية الدولة وهويتها. وهذه المعالم هى المحددة فى الباب الأول من الدستور المصرى الذى حصرها فى خمسة أمور هى:

- إن نظام مصر ديمقراطى أساسه المواطنة، وشعبها جزء من الأمة العربية ويتطلع إلى وحدتها الشاملة.
- إن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها ومبادئ الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع.

- إن السيادة للشعب الذى هو مصدر السلطات.
- إن نظام الاقتصاد يستهدف تحقيق العدالة الاجتماعية ويعترف بحق الملكية.
- إن النظام السياسى يقدم على أساس تعدد الأحزاب التى لا ينبغى أن تستند إلى المرجعية الدينية أو التفرقة بين المواطنين.

هذه قسمات تحدد ركائز النظام السياسى بقدر ما أنها تحدد هوية المجتمع. من ثم فإن أى تعامل معها ينبغى أن يتسم بقدر كبير من الحذر والمسئولية. خصوصاً أن تلك الركائز هى التى تستند إليها البنيان المتمثل فى الأبواب الستة التالية من الدستور. وإذا كانت القسمات المتعلقة بالهوية السياسية والاجتماعية لها حساسيتها الخاصة، فإن تلك الحساسية تتضاعف حين يتعلق الأمر بالهوية الدينية لمجتمع أغلبيته الساحقة من المسلمين الذين يمثلون ٩٤٪ من أبناء المجتمع.

وغنى عن البيان أن النص على أن دين الدولة هو الإسلام مسكون بمعنيين الأول يبرز هوية المجتمع والثاني يحدد مرجعيته التشريعية الحاكمة. وهو ما توافقت عليه النخبة العربية منذ عشرينيات القرن الماضى، باعتباره تقريراً للواقع السائد وتعبيراً عنه، ذلك أن كل نظام قانونى له مرجعيته، فهو فى انجلترا *Common law* وهو فى فرنسا *Latin law*. ولما كانت العقيدة الإسلامية متضمنة شريعة أيضاً، فلا غرابة فى أن تمثل مبادئ تلك الشريعة مرجعية النظام القانونى فى بلد يدين أغلبيته بالإسلام.

هذا المعنى أدركته النخبة المصرية التى وضعت دستور عام ١٩٢٣، حين وضعت المادة الخاصة بدين الدولة ولغتها ضمن الأحكام العامة، وقد روى قصتها المستشار طارق البشرى فى بحث منشور له حول المادة الثانية (الأهرام ٢٠٠٧/٢/٢٨) على النحو التالى:

شكلت لجنة وضع الدستور فى شهر إبريل من عام ١٩٢٢ من ثلاثين عضواً عدا رئيسها حسين رشدى باشا رئيس الوزارة السابق ونائب رئيسها أحمد حشمت باشا وزير المعارف السابق، وكان أعضاؤها الثلاثون من النخب السياسية العليا ذات الاتصال الوثيق بالحكم ورجاله، وهم إما من رجال الساسة المتصلين بالملك وإما من رجال حزب الأحرار الدستوريين، وهم جلهم من ذوى التعليم والثقافة غير التقليدية، وليس فيهم من يمكن أن يكون ممثلاً لما نسميه اليوم بالتيار السياسى الإسلامى، وجلهم ذوى تعليم حديث ونزوع ثقافى أخذ من الفكر الوافد ومدارسه، مثل على ماهر وعبد اللطيف المكباتى وعبد الحميد بدوى ومحمد على علويه وعبد العزيز فهمى وإبراهيم الهلباوى، وفيها من ذوى الثقافة والتعليم الدينى الشيخ محمد بخيت المطيعى المفتى الأسبق، والسيد عبد الحميد البكرى شيخ الطرق ونقيب

الأشراف والشيخ محمد خيرت راضى، كما كان فيها من المسيحيين يوسف سابا باشا، وقلينى فهمى باشا، وإلياس عوض بك، وتوفيق دوس بك، كما كان عضواً بها الأنبا كيرلس الخامس فى سنة ١٩٢٧ واستمر بطريركاً بضع عشرة سنة حتى وفاته، كما كان فيها يوسف أصلان قطاوى باشا من اليهود.

وتذكر مضابط أعمال اللجنة أن لجنة وضع المبادئ اقترح عليها الشيخ محمد بخيت فى ١٩ مايو سنة ١٩٢٢ أن ينص الدستور على أن "دين الدولة الرسمى الإسلام". فطرح الرئيس حسين رشدى باشا الاقتراح للتصويت "فتقرر بالإجماع قبوله". ولما تلا النص فى اللجنة العامة فى ١٤ أغسطس ١٩٢٢ "قررت الهيئة الموافقة عليه بالإجماع، وتلا نص المادة بجلسة ٣ أكتوبر ١٩٢٢ "وافقت الهيئة عليها بالإجماع" ومعنى ذلك أنه بمجرد اقتراح هذا النص ووفق عليه بالإجماع بغير تحفظ ولا مناقشة، وبغير أن يظهر أنه أثار حرجاً أو قلقاً أو عنتاً، وذلك فى جو فكرى يفوح فى فكره عبير الليبرالية، والإجماع يشمل هنا أعضاء اللجنة غير المسلمين وهم يبلغون نسبة تشارف ٢٠٪ من العدد الكلى، ومن يطالع أعمال هذا الدستور إبان إعداده فى داخل اللجنة أو فى خارجها على صفحات الصحف، يعرف إلى أى مدى كفل لإعداده جو من حرية التعبير ومناقشة سلطات الملك والشعب والتمثيل النسبى لغير المسلمين وغير ذلك، وهو ما يكشف عن أن الرضاء الذى قوبل به نص دين الدولة كان يفيد القبول الأوسع بالأشمل.

لقد كان الجميع على وعى بأنهم بصدد وضع دستور يصوغ التوجه الأساسى للدولة الحديثة بمصر، ويحدد المبادئ التى ترسم هويتها الحضارية، لذلك انتهوا إلى أن دين الدولة الرسمى الإسلام ولغتها الرسمية اللغة العربية، قول واحد لم يكن بحاجة إلى جدل، وهو تقرير لأمر واقع.

الحاصل بعد ذلك، أن هذا الحكم الدستورى ظل مرعياً ضمن التراث الدستورى الأصيل للدولة المصرية على مدى القرن العشرين، وكل دستور كامل صدر فى مصر أورد هذا النص بهذا الحكم، دستور ١٩٣٠ (استمر نحو خمس سنوات ثم عاد دستور ١٩٢٣) ودستور ١٩٥٦ فى عهد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، ودستور ١٩٦٤ ودستور ١٩٧١. ولم يشذ من ذلك إلا دستور ١٩٥٨ فى عهد وحدة مصر مع سوريا لأنه لم يكن دستوراً مكتملاً، بدليل أن مجلسه النيابى كان بالتعيين من رئيس الجمهورية من بين أعضاء مجلس البرلمان المصرى والسورى، وقد زال بانفصال سوريا فى ١٩٦١.

إن دلالة استمرار النص على دين الدولة الرسمى الإسلام عبر الدساتير المختلفة، دلالة جد مهمة، لأن مقارنة هذه الدساتير بعضها ببعض، تكشف عن أنه لم يكن ثمة نظام دائم لمصر على هذا المدى فيما عدا الإقرار بعدد من المسلمات منها أن دين الدولة الرسمى الإسلام.

ما الذى تمثله المادة الثانية من الدستور؟

قلت إنها تحدد أمرين هما هوية النظام السياسى ومرجعية النظام القانونى. وموضوع الهوية لا يحتاج إلى بيان، من حيث إنها بمثابة إثبات لحالة المجتمع وواقعه كما هو، سواء فيما يخص عقيدة أغلبية سكانه أو الثقافة السائدة فيه. وحين نتحدث عن السمة الغالبة فإن ذلك لا يلغى أى عقيدة أو خصوصية ثقافية أخرى فى المجتمع. لأن القاعدة التى ينبغى أن نلتزم بها وننطلق منها فى شأن النظام السياسى تضع على قدم المساواة حكم الأغلبية مع حقوق الأقلية.

أما الشق المتعلق بمرجعية النظام القانونى فهو الذى يحتاج إلى بعض التفصيل، ذلك لأن النص فى صدارة الدستور ينص على مجموعة الركائز التى تقوم عليها الدولة، ومنها دين الدولة ومرجعية مبادئ الشريعة، وهذا يعنى أن بقية نصوص الدستور ومبادئه مستمدة من تلك المرجعية ومرتكزة عليها. وهو ما عبر عنه المستشار البشرى فى بحثه حين قال إن نص المادة الثانية من الدستور لازم بصيغتها الحاضرة لتحقق الإسناد الشرعى الإسلامى لمبدأ المساواة التامة بين المسلمين والأقباط وغيرهم من المواطنين فى تولى الوظائف العامة والمشاركة الكاملة فى ممارسة الولايات العامة وفى تولى المناصب ذات الشأن العام فى قيادات الأعمال والقضاء والإدارة وغير ذلك. ويضيف قائلاً: إن هذا النص الوارد فى صدر أحكام الدستور يستفاد منه أنه يشكل مرجعية إسلامية لكل المبادئ الواردة بالدستور والمتعلقة بالمساواة وبحقوق المواطنين وغير ذلك. وأن مبدأ المواطنة يجد دعامته المستقاة من أحكام الشرع الإسلامى بموجب المادة ٢. وهو يستبعد أى زعم بأن مبدأ المساواة بين المواطنين متعارض مع الشرع الإسلامى أو أنه مبدأ لا يمليه إلا الفكر الوضعى المنفصل عن الدين. من ثم فإنه يقيم بناء المواطنة بعيداً عن التوترات العقيدية. ونحن نريد أن يتداخل بعضنا فى بعض لا أن ينفصل بعضنا عن بعض، ومما يساعد على تحقيق ذلك الهدف أن تتداخل المفاهيم الطيبة بعضها فى بعض مثل الدين والمواطنة، لا أن تتصارع ويقف بعضها دون بعض.

فى هذا السياق فإن المستشار البشرى لفت النظر إلى أن فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب فى بلادنا كانت متحققة فى غالب الفقه الإسلامى بالنسبة للحقوق الخاصة والفردية، بموجب أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، إنما كانت تقوم المشكلة فى الفقه الإسلامى فيما يتعلق بالولايات العامة، اى الحق فى تولى مناصب الدولة فى الوظائف القيادية ذات القرار، سواء فى القضاء أو الإدارة أو غيرهما. وهذه ما كانت تحتاج إلى اجتهاد فقهى يوطئ من أكنافها فى إطار المواطنة وما انبعث فى مجتمعاتنا الحديثة من تكوينات سياسية أنشأتها حركة الاستقلال الوطنى والمقاومة الوطنية التى تشارك فيها المسلمون والمسيحيون من أهالى بلادنا، فحق للجميع أن يقيموا جماعاتهم السياسية طبقاً لهذا المفهوم. وأن يجتهدوا فى البحث عن إمكانيات الفقه الإسلامى فى هذا الشأن بما يقوم به مستقى من مرجعيته الشرعية ومطبقاً على الواقع المعيش.

والاجتهاد المطلوب لحل أشكال الولايات العامة قدمه المستشار البشرى حتى ارتأى أن مناصب الولايات العامة التى كان الفقه الإسلامى التقليدى يشترط فيمن يتولاها أن يكون مسلماً، اختلف أمرها تماماً الآن، فلم تعد الوظائف التى تتولاها بيد أشخاص ولا أفراد كما كان الشأن قديماً، إنما صارت إلى هيئات جماعية.

وذلك بفعل تطور أساليب الإدارة وتقسيم العمل وتوزيعه وحلول القرارات الجماعية محل القرارات الفردية، فمن يدير أى شأن لم يعد فرداً واحداً إنما صار هيئة وإدارات، ومن يحكم فى الدعوى ليس قاضياً فرداً إلا فيما قل شأنه، إنما صار هيئة من ثلاثة قضاة أو خمسة مثلاً، ومن يصدر التشريع ليس فرداً إنما مجلس يتكون من مئات الأفراد يجتمعون ويصوتون، ويؤخذ القرار بالأغلبية وينسب إلى الهيئة كلها لا لأشخاص من أيدوه.. وهكذا وصار الأفراد الذين تتكون منهم أية هيئة من هذه الهيئات هم مجرد مشاركين فى الرأى. والمعروف أن الفقه التقليدى يقبل أن يكون غير المسلمين مشاركين فى الرأى. وقد صار الجمع كذلك مسلمين وغير مسلمين.

تبقى بعد ذلك مسألة رئاسة الدولة، وهل تكون مقصورة على المسلمين، أم أن لغيرهم أن يتطلعوا إليها باعتبارهم مواطنين يتساوون مع غيرهم؟

ردى على السؤال اننا فى إطار المرجعية الإسلامية التى تقرر أن السيادة للشعب وأن الأمة مصدر السلطات، فليس هناك ما يمنع من أن يفتح الباب لجميع المواطنين على قدم المساواة للترشيح لرئاسة الدولة، بصرف النظر عن انتمائهم العقيدى. وما تختاره الأغلبية فى انتخابات حرة ونزيهة ينبغى أن يقبل الجميع. وبالتالى، فليست هناك ضرورة لأن ينص

على أن يكون رئيس الدولة مسلماً، بعدما أصبحت الدولة الحديثة تدار بواسطة مؤسسات وهيئات، على النحو الذى استند إليه المستشار البشرى فى حله لإشكال تعيين غير المسلمين فى الولايات العامة.

لكننا استطراداً من هذه النقطة نذكر أن فكرة النص على ديانة رئيس الدولة ليست مستبعدة تماماً فى الدول الغربية الحديثة. فالمادة الأولى من الدستور اليونانى تنص على أن المذهب الرسمى للأمة اليونانية هو مذهب الكنيسة الأرثوذوكسية الشرقية. وينص دستور الدنمارك على أن الملك من أبناء الكنيسة الإنجيلية اللوثرية. وتنص المادة التاسعة فى الدستور الإسبانى على أن رئيس الدولة من رعايا الكنيسة الكاثوليكية. وذلك حاصل أيضاً فى السويد التى ينص دستورها على أن الملك من أتباع المذهب الإنجيلى. كما ينص قانون التسوية فى إنجلترا على أن الملك من رعايا كنيسة انجلترا. والنموذج متكرر فى بعض الدول الآسيوية (البوذية) ودول أمريكا اللاتينية المتمسكة بالكاثوليكية.

إن تجربة أكثر من ثمانين عاماً فى الحياة السياسية فى مصر أثبتت أن المادة الثانية لم تعطل إصلاحاً يذكر، ولم تسبب ضرراً لأى فئة من فئات المجتمع. وإذا كان لبعض الأقباط على سبيل المثال شكاواهم فهى لا علاقة لها بتلك المادة، علماً بأن الناشطين المسلمين لهم شكاوى أكثر وأعمق، رغم وجود هذه المادة التى يتوهم البعض انها تعطيهم حقوقاً أكثر من غيرهم.

فى الوقت ذاته فإن العبث بمحتوى المادة بالإقصاء أو الإضعاف إنما يقوض أحد أركان البناء الدستورى فى المجتمع، من حيث أنه ينزع عن بقية مواد الدستور مرجعيتها الإسلامية، الأمر الذى يصيب فكرة المواطنة فى مقتل، لأنها فى هذه الحالة ستصبح بغير سند فى الإدراك الإسلامى. وإذا كان هناك من يظن أن حقوق غير المسلمين لا تتوفر إلا بإقصاء هوية المجتمع الإسلامية أو إضعافها، فإن هذا المنطق يدس فى الوقت ذاته لغماً خطراً فى علاقة المسلمين بغيرهم، من حيث أنه يعنى أن تلك الحقوق لا تتوفر إلا خصماً من المسلمين وعلى حساب انتماء مجتمعهم.

إزاء ذلك فإننى أحسب أن الأسئلة الغلط التى أشرت إليها فى البداية هى تلك التى تتعلق بمبدأ وجود المادة الثانية من الدستور، وأن السؤال الصحيح الذى ينبغى أن يتوافق على طرحه المخلصون لهذا البلد والمحبون له هو كيف يمكن أن تتوفر حقوق المواطنة الكاملة لغير المسلمين فى ظل وجود هذه المادة. وإذا طرح السؤال على هذا النحو وانتقلنا من السؤال

"هل" إلى السؤال "كيف"، فلدى الباحثين المسلمين إجابات عديدة واجتهادات غنية تحقق المراد منه، بما يحقق المساواة المنشودة لكل أبناء هذا الوطن.

أدرى أن الأمر ليس سهلاً وأن قوى التطرف على كل جانب أصبحت تفضل المفاصلة والطلاق على العيش المشترك. كما أن ثمة قوى خارجية ما برحت تدعو إلى إذكاء المخاصمة والقطيعة وتأجيج نارهما، لكن مثل هذه العوامل لا تسبب قلقاً لعقلاء الأقباط وحدهم، ولكنها تقلق عقلاء المسلمين بنفس القدر.

ولا سبيل إلى مواجهة كل ذلك إلا بتوافق العقلاء والراشدين على الجانبين على نهج لا يكون خصماً من تكاليف أي منهما وحقوقه. وذلك هو التحدي الكبير الذي ينتظرهما معاً، لكي يتحقق العيش المشترك على أسس تكفل له الثبات والدوام.

الفصل الثانى

الشريعة الإسلامية والمواطنة .. نحو تأسيس الجماعة الوطنية

د. سيف الدين عبد الفتاح*

(*) أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسى الإسلامى بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة.

مـقـدمـة : إشكالات وتساؤلات ومؤشرات

تعتبر قضية العلاقة بين الشريعة والمواطنة من المسائل المركبة لا باعتبار الجمع بينهما على صعيد واحد، ولكن بالاعتبار الذى حملت فيه قضية الشريعة ومسألة المواطنة بما لا تحتمل، وأدى ذلك إلى تصور حقيقة هذه العلاقة ضمن رؤى تفترض تناقضا فى العلاقة بين الشريعة والمواطنة، على الرغم من أن قضية الشريعة تنتمى إلى دائرة المرجعية والقواعد المتعلقة بالنظام العام، بينما قضية المواطنة ترتبط بأسس المرجعية التى تتعلق بالواقع الذى يجمع المواطنين ضمن وطن واحد وحالة من المواطنة؛ ترتب أصول التعامل ضمن قاعدة المساواة العامة فى الحقوق والواجبات.

ويشكل دستور المدينة على عهد النبى عليه الصلاة والسلام إطارا مرجعيا مهما للتفكير فى فكرة المواطنة بحيث يمكن اعتباره دستورا للمواطنة، ويتساند مع ذلك عناصر المدخل المقاصدى فى بناء مفهوم المواطنة وقدرة هذا البناء على استيعاب مشاكل الأقباط، وكذا مواجهة حالة الشعوبية وقضية المواطنة، وكيف أنها كانت فكرة سلبية فى اطار التعامل مع الوطن.

ويعد ذلك المدخل المقاصدي، والذى لا يمكن فهم قضية الشريعة إلا ضمن سياقاته الكلية، ذلك أن الشريعة الإسلامية؛ فقه، مقاصد، أصول، اجتهادات.

وكثيرا ما تم الحديث عن الجزئيات التى ترتبط بمثل هذه الأمور إلا انها فى حقيقة الأمر اهملت العناصر الكلية التى تتعلق بمثل هذه الموضوعات، ومن أهم المداخل الكلية هو المدخل الذى يتعلق بالمقاصد، وهو ما يطرح إمكانية النظر إلى هذه العلاقة وفق منهج نظرى سوى يحدد (الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالمواطنة، الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأقباط، الشريعة وتأثيراتها على التطور المجتمعى والسياسى، هل الشريعة تتعارض مع فكرة المواطنة أم تحفزها..)

فى هذا السياق يمكن تناول الموضوع من المداخل التالية:

أولا - مدخل الوثيقة: دستور المواطنة.

ثانيا - المدخل المقاصدى، وهو الذى يحدد الأصول والكليات الأساسية التى يمكن أن تتعامل بها الشريعة مع عناصر ومستويات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ثالثا - المدخل السفنى، وهو المدخل الذى يربط بين النمذجة وما بين دراسة الواقع الذى يتعلق بالمواطنة وامكانية بناء مجتمع على قاعدة من استهام المواطن فى الوطن .

رابعا - المدخل الحقوقى، والمتعلق بحقوق الإنسان (كيف تناولت الشريعة حقوق الأقباط ؟)

خامسا - المدخل الاستبدادى، وهو مدخل يجمع فى إطار الاستبداد بالمواطنة والمواطن، ضمن سياسات لنظام سياسى سلطوي، يقهر المواطن ويعسف به من خلال سياساته. ومؤسساته، ضمن عملية شاملة، تستغل تبعية المواطنة تلك بصرف النظر عن الديانات، أو عن أى تنوعات ومداخل أخرى للاختلاف الثقافى والإثنى، إن عملية الاستبداد الشاملة إنما تستبد بكامل تنوعات الجماعة الوطنية، ولا تعترف إلا بتبعية إذعان من جانب كافة المواطنين على اختلاف أديانهم وعقائدهم وتوجهاتهم.

إن المحك ضمن هذا المدخل الاستبدادى هو الهيمنة الشاملة من جانب النظام السياسى على كامل ساحة المواطنة، يفرض عليها اعتسافا وظلما كما ما تؤدى إلى ضمان التبعية، والهيمنة، وتأميم المواطنة لمصلحته، ضمن ثقافة التعبئة العامة، وفى هذا السياق يكون تأميم الدين ضمن مسار عام لتأميم المواطنة، وتأكيد الحالة الاستبدادية التى تشمل كافة ساحاتها ومساحاتها .

سادسا - المدخل التربوى : العيش الواحد المشترك.

سابعا - المدخل التشريعى والقانونى.

ثامنا - المدخل الولائى والاجتهاد المؤسسي.

تاسعا. مدخل الجماعة الوطنية والسياسية.

عاشرا - المدخل العمرانى الاجتماعى.

الحادى عشر - مدخل الهوية الجامعة.

وفق هذه الرؤية فإنه من الواجب أن نحدد منهج النظر للعلاقة بين المواطنة والشريعة، ضمن دوائر عدة تتراوح بين التراحم والتزاحم والتصادم، فقد يرى البعض أن الشريعة والمواطنة صنوان، وقد يرى البعض الآخر أن العملية السياسية لا تتسع لكليهما ولكل مجاله،

بينما يرى فريق ثالث أن الشريعة والمواطنة مفترقان - متمايزان، ويتبنى رابع أن الشريعة والمواطنة متصادمان متنافيان، وذلك ضمن ضغوط تتعلق بواقع يعيش فيه النظام الاستبدادى على توليد الاختلافات بين طوائف الأمة وإستغلال ذلك الخلاف لمصالحه الاستبدادية، صناعة الخلاف والاختلاف عملية يقوم بها النظام السياسى الاستبدادى ضمن عمليات متراكمة، فتفتعل خلافا، وتختلق اختلافا، وتؤجج تناقضا، بحيث تصرف النظر عن جملة القضايا الحقيقية التى ترتبط بكيان المواطن والإنسان، وتتعلق بحقوقه المهدرة، وكيانه المهدور .

مرجعية الشريعة لا تجب جامعية المواطنة، وجامعية المواطنة لا تنفى مرجعية الشريعة، ولكن حينما نتحدث عن مرجعية الشريعة فإننا نتحدث عن القيم والمبادئ الكلية وفقا للنص الدستورى فى المادة الثانية "أن مبادئ الشريعة العامة هى المصدر الرئيسى ولا يمكن التعارف على المبادئ التأسيسية التى تتعلق بالشريعة إلا فى إطار منظور عام وكلى يرتبط أول ما يرتبط بالمقاصد الكلية العامة للشريعة، وبما يحدد العلاقة بين الدينى (الشريعة) والسياسى (المواطنة)، والشريعة فى مبادئها (مرجعية النظام العام)، والمواطنة فى جماعتها السياسية (جماعة المواطنين عبر الوطن)

هذه الرؤية هى التى تكشف مسار ووسط العلاقة بين حقائق التأصيل ومداخل التزييف، والذى يتخذ مسارات عدة، وتوجهات تحمل فى طياتها أحكاماً وتعميمات تحتاج فى حقيقتها إلى مراجعة وتأمل، من مثل أن الدينى لا علاقة له بالسياسى، الخلط بين تأثير الدينى الجوهرى والحقيقى فى الاجتماع الإنسانى وعمليات تسييس الدين وتوظيف قدراته، الشريعة بين الفرض والرفض، الشريعة ومداخل الأقلية والطائفية، الدستور بين الوحدة الكيانية وصراع المواد وفكرة التوازنات، نشير بذلك إلى الحوار والجدل الذى دار حول المادة الثانية من الدستور، ومحاولة تصوير أن تطبيق مبادئ الشريعة ضمن قواعد النظام العام يتناقض مع أصول جامعية المواطنة، وكذلك اعتبار أى صعود للقوى السياسية الإسلامية يعد انتقاصاً بشكل تلقائى للحقوق القبطية.

قد تكون هذه القضايا جميعا خاصة فى حال تشوشها وتشوهها، تعانى ضمن سياق عام من التضمينات السلبية والتى تولد كثيرا من تلك الهواجس، هذا السياق قد يؤثر تأثيراً سلبياً أو إيجابياً فى سياق تراكمات معينة على النظر للجماعة الوطنية والسنن التى تؤدى إلى تماسكها والنظر فى تلك الأمور التى تؤدى إلى تفككها، وهو يشكل سياقاً تاريخياً يجب النظر فيه، والتعامل معه بدقة وحساسية وروية، كذلك يجب أن يؤخذ فى الاعتبار ذلك السياق الإعلامى ولغة الخطاب السائدة التى تحتوى على مفجرات ومفخخات، وكذلك البحث فى

السياق عن تلك المداخل التربوية والتثقيفية التى تحيط بهذه العملية التى تشكل شروطا لتأسيس الجماعة الوطنية وتشكيل وعيها .

كما أن هناك من بعض المهتمين بهذا الأمر من أضاف إلى ملف الطائفية معالجة جديدة لا تقل خطرا عن المعالجة الأمنية السائدة فى التعاطى مع هذا الملف، فبعد أن كانت المعالجة الأمنية هى فقط التى تسيطر على معالجة ملف الفتنة الطائفية، أضاف البعض المعالجة الفتنوية والتى قد تزيد الأمور اشتعالاً، ومن هنا وجب علينا أن نضع الأمور فى أحجامها الحقيقية من دون إقحام الدين من غير ميدان واللجوء إلى خطاب الاستنجاد والاستغاثة، وكأننا نولول على انتهاك حق هنا أو حق هناك بسبب الديانة أو ما شابه ذلك، فقد أصبح هناك ما يمكن تسميته معالجة فتنوية لكثير من الأحداث والتى يمكن أن تنتمى إلى دائرة العلائق الاجتماعية والاقتصادية، يقحم الدين فيها ومن أقرب طريق.

كيف تشكل المواطنة مدخلاً لحل إشكالات تتعلق بجامعية المواطنة ؟

مرجعية الشريعة لا تجب جامعية المواطنة، وجامعية المواطنة لا تنفى مرجعية الشريعة، ولكن حينما نتحدث عن مرجعية الشريعة فإننا نتحدث عن القيم والمبادئ الكلية وفقاً للنص الدستورى فى المادة الثانية "أن مبادئ الشريعة العامة هى المصدر الرئيسى ولا يمكن التعارف على المبادئ التأسيسة التى تتعلق بالشريعة إلا فى إطار منظور عام وكلى يرتبط أول ما يرتبط بالمقاصد الكلية العامة للشريعة".

أن المثال النموذجى الذى تحركه النبوة فى رؤية عملية ضمن نموذج تاريخى حركى قدمته النبوة فى تأسيس المجتمع السياسى فى دولة المدينة والذى أقيم على قاعدة المواطنة ليجتمع فيه أهل المدينة على اختلافهم وثلة المهاجرين على تنوعهم، فإنما يؤكد على أن تأسيس المجتمع السياسى لم يكن على قاعدة من الدين ولكن على قاعدة من المصالح المشتركة التى تحفظ كيان هذا المجتمع الوليد بما يحقق عناصر كلية متبادلة، ويكمل هذا النموذج التاريخى عناصر نموذج معرفى فى ذلك النموذج الذى ضربه النبى (ص) وأردنا أن نؤكد عليه بالنموذج السفنى وهو نموذج بنائى تقويمى قادر على أن يقدم عناصر رؤية كلية تتعلق بالمواطنة، فتحدد بنيتها الأساسية التحتية وتؤصل أنساقها القيمية وتمكن لأنساقها الحقوقية وتؤكد لأنساق سلوك مواتية لعملية المواطنة، كما تؤسس بناء الجماعة الوطنية والسياسية وشبكة العلاقات الاجتماعية وجدل النسيج الاجتماعى بما يحقق أصول وموازين تحديد مصالح متبادلة ومنافع مشتركة. هذا الأمر يحكم هذه الحلقة التى نحن بصددها فى إطار

تصـور مـا يمكـن تصـوره لمفهوم المواطنـة، فضـلاً عمـا يمثلـه تفكير المواطنـة مـن رؤيـة مدنيـة مجتمعية قادرة على أن تمكن لعملية الوصل لا الفصل، وعملية الاتصال لا الانفصال.

من الجدير بالذكر أنه قد يحتج البعض بحقوق الإنسـان على الشريعة فيؤكد أن حقوق الإنسان تمثل مرجعية فى هذا المقام من غير حاجة للتأكيد على مرجعية الشريعة. ومن نافلة القـول أن نؤكـد علـى أن هـذا الأمـر قـد يكـون صـادقاً فـى حالـة أن الشـريعة لا تقـدر حقـوق الإنسان أو تقف فى مواجهتها أو تتناقض معها، ذلك أن الشريعة تجعل من حقوق الإنسان من مرجعياتها الكلية الفرعية (المنظومة الإنسانية) (المنظومة الحقوقية) فيجعل من هـذا قسيما للشريعة لا ينافيها ولا تنفيه.

ومن هنا تكون الحجة التى تتعلق بمرجعية الحقوق الإنسانية كحجة نافية للشريعة أمر لا يجد له أى سند ولا يستند إلى حجة، فإن الحقوق سواء تلك التى تتعلق بالتأسيس أو بالحقوق السياسـية والمدنيـة أو بالحقوق الفردية والاجتماعية او بـالحقوق الاقتصـادية والاجتماعيـة او بالحقوق الجماعية أو الحقوق التى تتعلق بعمليات كلية التنمية /المعرفة / البيئة /.. إنمـا تجد مكانها اللائق ضمن مرجعية الشريعة وهـى مـن أمور السياسـة التـى أشـار إليهـا ابـن القيم حينما نقل ذلك الحوار بين شافعى (من الشافعية)، وأستاذه بن عقيل، حينما دار ذلك الحوار حـول السياسـة وهـو أمر يوضـحه أكثر فـأكثر قـول الشـاطبى باعتمـاد السياسـة الشـرعية مـا حققت المصلحة وما أكدت عليه وقول العز بن عبد السلام فـى قواعد "الأحكام فـى مصـالح الأنام" ليؤكد هذه القواعد الكلية التى أرادها والتى لم تكن لعالم المسلمين فحسب وإنمـا كانت لمجمل الخلق ومن ثم تبدو تلك الحالة الإنسانية واضـحة فـى عمـوم تلـك المقاصـد الكلية حينمـا يؤكد الإمام على أن الناس صنفان: أخو لك فى الدين ونظير لك فى الخلق ولكل مكانه ومقامه ولكل حقوقه وواجباته دون أن تفقد أصـول المسـاواة والتكـافؤ والتكافل، عناصـر كلية يجب الوقـوف عنـدها، عنـد النظـر المجتمعـى فـى كـثير مـن هـذه الأمـور، وربمـا يجـد الـبعض أيضـا ويحتج على الشريعة فيؤكد على أن الشريعة إذا دخلت مضمار المواطنة أفسدته.

وأن المواطنة وكذا الدمقراطية هى مفاهيم علمانية بالأسـاس والتأسـيس وتناسـى هـؤلاء أن الدين بما يمثله من حفز لقيم التماسك والجامعية إنما يشكل رؤية للمواطنة تحقق أصـول هـذه الرابطة السياسية وفق قواعد وسنن تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتحكم هـذه العلاقـة بما يؤكد معانى الجامعية فيها، وإذا لم تتأكد العلمانية شرطاً فى هذا المقام فإن الدين لا يعد مناقضاً للمواطنة عند الحديث عن تأسيس المجتمعات وتشكيل شبكة العلاقـات الاجتماعيـة والسياسية.

وغاية أمرنا أن نتحدث عن هذه الرؤية الاستشرافية التى مثلها توماس أرنولد حينما تحدث عن كيفية استيعاب المسيحيين ضمن الحضارة الإسلامية فى سياق يؤكد على قاعدتى العدل والمساواة .

هذا النظام يفتقر إلى أى رؤية استراتيجية للتعامل مع الأديان على تنوعها وعلى اختلافها وهو ما يؤدى إلى حال التعامل العشوائى والالتباس فى الرؤية للمسألة الدينية برمتها ليس فقط فى الشريعة الإسلامية ولكن لكافة الأديان الأخرى وهو أمر يحتاج وفق قواعد الدستور وأصول النظام العام أن تؤسس لرؤية استراتيجية لذلك التعامل على قاعدة حقوقية رصينة .

الطهطاوى والجماعة الوطنية :-

مقدمة فى "ذكر هذا الوطن وما قاله فى شأنه أصحاب الفطن"

وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه من أهل الفطن [1]"

(مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية"

. الرابطة الوطنية والرابطة الدينية:

"جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن (من مكارم الأخلاق).

يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من "الأخوة الوطنية".

"فيجب "أدبا" لمن يجمعهم وطن واحد، التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغناءه وثروته. لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية.

فمتى ارتفع بين الجميع النظام والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض، والاحتقار، ثبتت لهم المكارم والمآثر ودخلت فى ما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومأثرها".

الفضائل المدنية :

" إنما الفاضل هو من يكون هواه مائلا بحسب الإمكان إلى المنافع العمومية .."

" والفضائل الأهلية المدنية متكاثرة بتكاثر منافع الجمعية المدنية وراجعة لأصل واحد هو العدل العمومى والانصاف المشترك بين (أعضائها) ..."

" والفضائل عليها سلوك الجمعية التأسيسية ونجاح أعمالها ..."

" والإنسان المتهاون [٢] بحقوق الجمعية الوطنية لا يعتبر إلا عديم الاستقامة وأنه لا يعرف ما يجب له، وما يجب عليه فى حق الجمعية فليس استقامة الإنسان إلا احترام حقوق غيره والحصول على منافعه بالوفاء بمنافع غيره، ..." .

وللتمدن أصلان [٣]: معنوى وهو التمدن فى الأخلاق والآداب، ومصدرها الدين وهنا يؤكد رفاعة اهمية الحرية الدينية :

" فكل امرئ وما يختار، فبهذا رخصته التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالفت دين المقيمة بها (بشرط) أن لا يعود منها على نظام المملكة (قواعد النظام العام) أدنى خلل كما هو مقرر فى حقوق الدول والملل ".

والأصل الثانى تمدن مادى وهو التقدم فى المنافع العمومية كالزراعة والصناعة والتجارة ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد ".

إن المحكومين فى حقيقة الأمر " زقوة عظيمة ..المحرزة لكمال الحرية "

يقول " .. استبان .. احتياج النظام العمرانى إلى قوتين عظيمتين، إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوة المحكومة وهى القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان فى معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته .."

ويقدم اقتراحاً عملياً غير مسبوق [٤]:

"فما المانع من أن يكون فى كل دائرة بلدية تُعلم ما يقرأ الصبيان بعد تمام تعلم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادى الأمور السياسية والإدارية (والمدنية) ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التى تعود على الجمعية (الجماعة الوطنية) وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والسياسة والرعاية .." .

من المواطنة فى تأسيس الجماعة السياسية [٥].

ويقول المرشد الأمين " ..أبناء الوطن دائماً متحدون فى اللسان وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة".

" .. فهذا مما يدل على أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إنما أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم وأن يكون بعضهم لبعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأن الوطن إنما هو نزل آبائهم وأمهاتهم ومحل مرباهم فليكن محلا للسعادة المشتركة بينهم ..لا الانقسام المؤدى ..إلى التشاحن

والتحاسد والتباغض وعدم أمنية الوطن .. لا سيما وأن الشريعة والسياسة سوت بينهم، وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد، وأن لا يعتقدوا لهم عدوا إلا من يوقع بينهم الفشل بخداعه، ليختل نظام ملكهم، ويخل انتظام سلكهم، فهذا هو العدو المبين، الذى لا يجب أن يكون أهل الوطن عن وطنهم ولا بحريتهم متمتعين "[٦]

عنصرا الأمـة[٧]

تشيع على السنة المتحدثين وأقلام الكاتبين - كلما ذكر أمر المسلمين فى علاقاتهم بإخوانهم الأقباط - عبارة "عنصرى الأمة" وهى عبارة موهمة وخاطئة لأن المصريين فى حقيقة الأمر عنصر واحد من وجهة نظر علم الأجناس، وهو عنصر يمثل خلاصة اختلاط مستمر وتزاوج دائم بين سكان الوادى الأصليين، ومن وفدوا إليه واستوطنوه من مختلف شعوب العالم. وقد أصبح هذا الاختلاط امتزاجاً وإنصهاراً حتى إنه من المحال التفريق بين أبناء مصر، بين أصل وأصل أو فرع وفرع.

وهي عبارة موهمة لأنها توحى إلى السامع - على خلاف الحقيقة - أن هناك انفصالاً شعورياً، أو انغلاقاً اجتماعياً، أو مفارقة بينة فى العادات والتقاليد والأعراف، وكل ذلك غير كائن. والتجاه به غير صحيح.

بل لقد أثبت الأستاذ السنهورى - رحمه الله - عبارة نقلها عن بعض الأساتذة الفرنسيين تدل على أن ذلك المعنى قائم مسلّم به عند علماء الاجتماع الغربيين، ونص هذه العبارة هو:

عندما نستعمل اصطلاح الأمة (الجماعة) الإسلامية فلا نعنى بذلك الإشارة إلى مجتمع من المسلمين فقط، وإنما أقصد بذلك مجتمعاً له طابع فذ من المدنية، قدمها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك، ساهمت فيه جميع الطوائف الدينية التى عاشت وعملت معاً جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام - والتى قدمت لنا بذلك تراثا مشتركا لجميع سكان الشرق الإسلامى - بنفس الصورة ولنفس الأسباب التى اعتبرنا بها حضارة الغرب مسيحية وهى تراث مشترك لا يتجزأ ساهم فيه جميع الغربيين بما فيهم اللادينيون والمفكرون الأحرار والكاثوليك والبروتستنت.

ولا يحتاج إثبات هذا المعنى - لمن لا يقربه - إلا معايشة المصريين والنظر فى عاداتهم وأعرافهم، ليوقن أنه أمام شعب واحد، وعنصر واحد، وأمة مصرية واحدة.

فى إطار هذا المعنى عاش المصريون المسيحيون والمسلمون حياتهم، وفى إطاره سيستمرون - إن شاء الله - فى بناء نهضتهم ومواجهة تحديات حاضرهم.

نحن إذاً أمام علاقة شديدة التركيب ولا نستطيع إلا أن نؤكد أن مفهوم المواطنة ظل اختراعاً معرفياً مهما فى شأن العلاقة لا حاجة لها ونوع هذه المجالات بل وارتبط بها ارتباطاً عضوياً لا نستطيع إلا أن نعتبره فى هذا المقام مفهوما منظومياً وشبكياً فى هذا السياق. هذا المفهوم أثار لغة تجميعية وجامعية من المهم أن نتوقف عنده وعليه. وهو أمر أثار ومن كل طريق مجموعة من التساؤلات يجب أن تقودنا إلى حزمة من المعادلات.

فى إطار التصنيف بين المجالات (الشخص والخاص والعام والسياسى)، من الضرورى ضبط نسب العلاقات والتداخلات والتمايزات فى إطار يسمح بإعمال "علم الفروق" وليس فقط "علوم الأشباه والنظائر" فى إطار مقارن، فأى تلك المعايير التي يمكن أن نستفيد منها فى هذا المقام؟

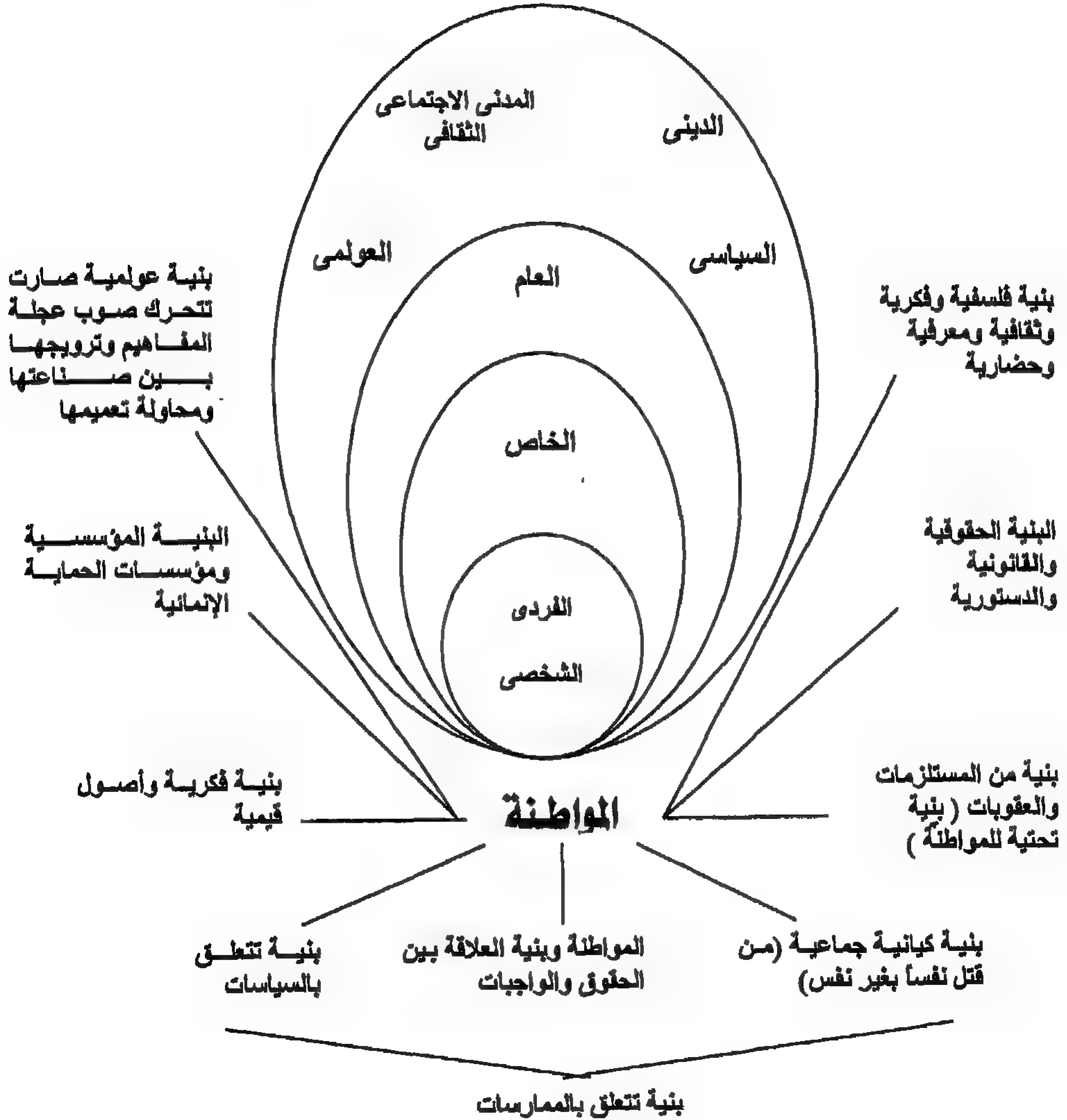
هل الشكل الوحيد بين " المدنى " و " الدينى " هى الحالة التناقضية أم من الممكن أن يضطلع المدنى بما هو دينى وما هو دينى أن يضطلع بما هو مدنى؟ تساؤل صارت تطرحه تطورات طرأت على الأنشطة المؤسسية لحركات و تكوينات و أبنية ؟

ماذا يمكن أن يتركه التطور الذى يطرأ على التفكير فى "السياسى" من تأثيرات، ليس فقط على كافة المجالات الأخرى والعلاقات فيما بينها، السياسى بدلالاته التى تتسع وتتمدد، ربما صار اقرب الى دائرة الممارسات التى تتعلق بالعمران السياسى وحقائق المعاش اليومى وبنية السياسة التحتية؟، تساؤلات صارت تفرض علينا أن نتعرض إلى جملة من المعادلات تستبطنه فى داخلها جملة من العلاقات؟ يجب أن تأخذ فى اعتبارها تطورات لا يمكن إنكارها؟؟!! خاصة إذا ما تجمعت الخيوط بفعل جامعية المواطنة.

معادلات المجالات وحراك المواطنة :

←	الشخص	←	المواطنة	المواطن- الفرد(الكيان)
←	الخاص	←	المواطنة	المواطن- الخصوصية (الحقوق)
←	العام" المجتمع"	←	المواطنة	المواطن- العام (الحقوق الإجتماعية)
←	السياسة	←	المواطنة	المواطن- السياسى (الحقوق السياسية)
←	الديني	←	المواطنة	المواطن- الدينى (الحقوق العقدية)
←	المدني	←	المواطنة	المواطن- المدنى (الحقوق المدنية)
←	العولمي	←	المواطنة	المواطن- العولمى (المستقبل المشترك)

البنيـــات المتعلقة بحراك المواطنة ضمن مرجعية مبادئ النظام العام ومستوى مرجعية المواطنة عبر الوطن وأصول صياغة الجماعة الوطنية



وضمن رؤية هذه المعادلات المختلفة، نستطيع أن نقول أن المدنى مثل مجالاً ضمن تلك المجالات التى تتعلق بالمواطنة، إلا أنه من بعد تعاظم مفهوم المدنى زاحفاً على دوائر مختلفة بمساعدة العولمى ونهج الحياة العلمانى على حد سواء بحيث يروج لنموذج بعينه وجب التوقف على خبرته وتفحص مدلولاته والتعرف على مآلاته وتلك المعانى التى تتعلق بقدرات الملاءمة وكفاءة المفهوم أو الصفة فى الفعل والتفعيل والفاعلية.

فى هذا المقام نرى مفهوم المواطنة كمجموعة من البنيات المتكاملة والمتحاضنة، انظر الشكل التالي:

<u>المواطنة:</u> منظومة من البينات وعلاقات بين المجالات وتفاعلات بين البنيان والمجالات ((بنيات المواطنة وبياناتها))

أصول استطراق المواطنة فى المجالات والعلاقات والبنيات ((بينات المواطنة))

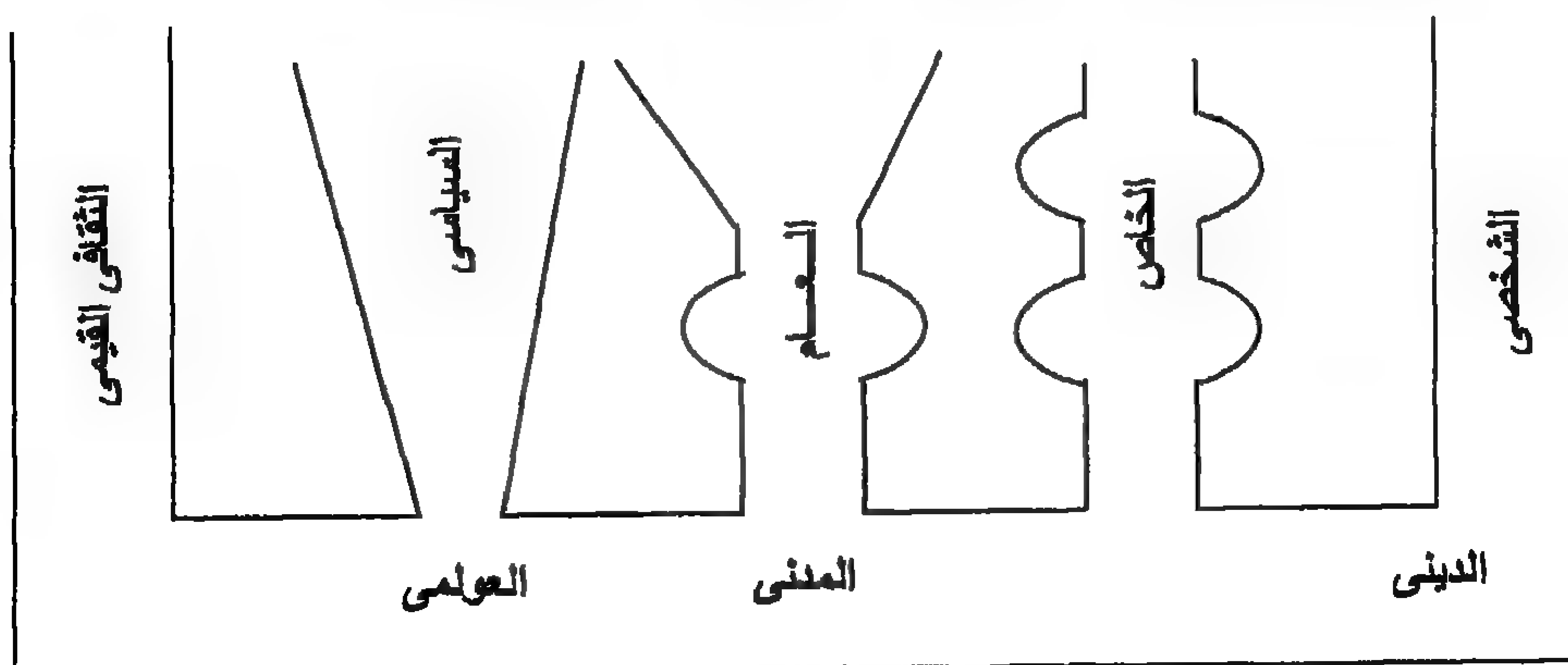
١ – انسداد الموصلات بين قنوات الاستطراق.

٢ – اختلاف السوائل فى الكثافة والضغط وعدم قابليتها للإمتزاج.

٣ – وعى القائم بالتجارب وإدراك العناصر المانعة من توفير الوسط المناسب لإجراء تجربة الاستطراق المواطنية فى قنوات الوطن.

٤ – حالة السيولة كشرط تأسيسى لتحقيق الإمتزاج ومانعية التكلس الذى يصيب حالة المرونة فى السوائل بحالة من التجمد والجمود.

فى هذا السياق يمكن تصور التأثير الاستطراقى فى الشكل التالي:



فى هذا السياق تقوم السلطات بمنع عمليات الاستطراق من تأثيراتها "الاستطراقية" بما تحدثه من انسدادات أو تأميمات، أو طغيان، أو استبداد وتجمد، أو إلحاق أو تجفيف وما تحدثه من حالات تمنع الامتزاج والاندماج وتروج لعناصر عزلة هذه الفاعليات من غير تواصل أو تفاعل أو تكامل.

تجليات العلاقة فى الخبرة المصرية

وفق هذه الرؤية يمكن الإحالة إلى بعض نماذج تأشيرية وتطبيقية لحال العلاقة التفاعلية والاستطراقية بين المجالات المختلفة والتى تشير إلى تجليات هذه العلاقة على الخبرة المصرية، وأهم هذه النماذج:

- زحف السلطة على الدينى والمدنى والسياسى والعام والخاص والثقافى والقيمى يعد زحفاً أساسياً على المواطنة ومقتضياتها.
- الأقباط وسياق الجماعة الوطنية (الفاعليات والمآلات).
- الصعود الإخوانى والتقبل السياسى فى المجتمع: الورطة والهواجس.
- التربية على المواطنة ونموذج الجامعية.

كل هذه النقاط فى حاجة لتفصيل وتحديد وبيان و دراسة وبحث.

تاسيس الدولة ودستور المدينة

الجدير بالقول أن تحديد أساس المواطنة فى الدولة، تتمثل فيما يلى:

نصت وثيقة دستور المدينة على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة فى الدولة الإسلامية الجديدة التى قامت فى المدينة المنورة. وأحلت الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فعبرت عن المسلمين بأنهم "أمة من دون الناس" (م/٢) ويجعل هذا النص المسلمين أمة يجمع بين أفرادها الإيمان بالدين الذى جاء به محمد (ص) دون نظر إلى أصولهم القبلية أو النسبية. وهذه ظاهرة يعرفها المجتمع العربى لأول مرة فى تاريخه، فلم يجتمع فيه الناس قبل الإسلام إلا على أساس من صلات القرابة والنسب.

والمواطنة للمسلمين مقتصرة على المقيمين بالمدينة من أهلها وممن هاجر إليها مع رسول الله (ص)، أو قبله أو بعده، ولا تشمل المسلمين غير المقيمين فى المدينة، لقول الله تعالى: (والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق) { الأنفال :٧٢} .

ولم تحصر المواطنة فى الدولة الإسلامية الأولى فى المسلمين وحدهم . بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين فى المدينة من مواطنى الدولة وحددت ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات. ففى فقرتها (٢٥) تقرر الوثيقة أن "يهود بنى عوف أمة مع المسلمين . لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم". ولا يقف عند يهود بنى عوف وحدهم، وإنما تمضى النصوص من الفقرة (٢٦) إلى الفقرة (٣٦) لتقرر باقى قبائل اليهود مثل ما تقرر ليهود بنى عوف . بل إن بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة مما يشير إلى أنهم دخلوا فى حكم الدولة الجديدة وخضعوا لأسس تنظيمها التى وردت في وثيقتها. وأوضح هذه النصوص هو نص الفقرة (٢٠ ب) الذى يقرر أنه "لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفس، ولا يحول دونه على مؤمن". وهكذا يتبين أن عنصر الإقليم (المدينة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذى أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة، وضمن لهم التمتع بالحقوق التى كفلتها الوثيقة لهم .

وقد نظمت الأحكام الإسلامية ـ بعد ذلك ـ فى القرآن والسنة أوضاع غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، وعرضت لذلك كتب الفقه الإسلامى المتخصصة فى موضوع أهل الذمة، والمبسوطة الشاملة لأبواب الفقه كافة تحت عنوان "أهل الذمة" ولا يختلف الباحثون ـ من مسلمين وغير مسلمين ـ أن الإسلام قد كفل لأهل الذمة حياة كريمة عزيزة لحمتها العدل معهم والمساواة بينهم وبين المسلمين وفق أحكام الإسلام التى تقرر ذلك ، وسداها الرفق بهم والتسامح معهم فى كل ما لا يخل بأحكام الدين الإسلامى أو يعرض نظام دولته لخطر أو ضرر. ولا شك ـ عندنا ـ فى أن الأحكام الخاصة بمعاملة اليهود الواردة فى وثيقة دستور المدينة تصلح معياراً ـ ويجب أن تتخذ كذلك ـ للحكم على الآراء الفقهية المختلفة فى هذا الخصوص. فما وافق هذه الأحكام من اجتهاد الفقهاء، جاز لنا أن نأخذ به، وما تعارض معها أو تناقض كان لنا أن نطرحه جانباً ولا نعيره من الاهتمام فوق ما هو جدير به [٨] .

النظام الإسلامى ووضع غير المسلمين

النظام الإسلامى هو النظام القائم على الشريعة الإسلامية، المؤسسة تفاصيله وفق قواعدها فى الاجتهاد والاستنباط والتفسير والتأويل، وغير المسلمين هم شركاء المسلمين فى الوطن منذ كانت للإسلام دولته: دولته الأولى فى المدينة المنورة، ودوله التى توالت أيامها بعد انتقال النبى (ص) إلى الرفيق الأعلى، وحتى يوم الناس هذا .

وغنى عن البيان أن من سنة الله فى الاجتماع البشرى أن يتجاوز فيه أهل مختلف الملل والنحل كما يتجاوز أهل مختلف الألسنة والألوان وهم جميعا إخوة لأب وأم، وإن تباعد بمعانى الأخوة الإنسانية طول الأمد بين الأصول والفروع، قرر القرآن الكريم هذه الحقيقة فى قوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) { الحجرات : ١٣} .

وفى حديث للمصطفى (ص) يوم حجة الوداع خاطب الناس جميعا بقوله : " الناس بنو آدم وآدم من تراب ".

أصـــول ثلاثـــة :

الأصل الأول: تحكيم نصوص الشريعة الواردة فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة: فما جاء فى هذه الأصول، فالعمل به واجب، وما وافقها فالعمل به صحيح. وما خالفها مما ليس منها فهو على أصحابه رد، والعمل به اجتهاد بشرى، لصاحبه إن كان مجتهداً، أو مؤهلاً للاجتهاد أجره، وعليه إن لم يكن كذلك، إثمه ووزره .

والأصل الثاني: قبول ما تقتضيه المشاركة فى الدار، أو الوطن بتعبيرنا العصرى، فكل ما حقق مصالح المشتركين معا فيه جاز، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق. وقد قَعّدَ هذه القاعدة الأصوليون والفقهاء حين قرروا :

أن الشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وأن كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل. ولا يبعد من يقول إن هذه القواعد محل اتفاق الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وتنوع منازعهم فى الاجتهاد والفتيا والاستنباط.

والأصل الثالث: إعمال روح الأخوة الإنسانية، بدلاً من إهمالها، فكل قول أو رأى أو فعل ناف الروح الأخوة فقد غفل صاحبه عن أصل من أصول الإسلام عظيم نطق به القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، وصدر عنه فى أقوالهم وأفعالهم أصحاب رسول الله (ص) والسلف الصالحون وتبعهم فى كل عصر دعاة الإسلام الهادون المهديون، بل وعاش فى ظله رعايا دولة الإسلام منذ كانت وإلى يوم الناس هذا: فى مدنهم وقراهم، وأفراحهم وأحزانهم، وبيعهم وشرائهم وأعيادهم ومواسمهم، حتى أنه لولا الاستمساك المحمود للمسلمين وغير المسلمين بشعائر دينهم الظاهرة ما عرف منهم مسلم بإسلامه ولا كتابى بكتابه [٩].

إنهم أمة واحدة من دون الناس(١٠)

لا شك أن المراد بكلمة أمة هى الجماعة السياسية المتميزة بقرينة قوله (من دون الناس) والتمايز قائم على معيار جديد غير قبلى وغير دموى، وهو معيار عقيدى ..إن وحدة الأمة أمر ثابت لا يمكن التشكيك فى ثباته وحرمة الإخلال به، ولكن فى إطار وحدة الأمة يمكن أن يتعدد المجتمع السياسى ويمكن أن تتعدد الدولة حسب المجتمع السياسى داخل الأمة الواحدة.

الإسلام يقبل فكرة تأسيس مجتمع سياسى متنوع فى دولة واحدة ونظام حكم واحد، على أساس الإسلام يتمتع الجميع فيها بحق المواطنة الكاملة. ولا يشترط لإقامة دولة أن تكون لمجتمع إسلامى نقى خالص.(١١)

أصول تأسيس الجماعة الوطنية (بين المدخل الأقلوى وجامعية التعددية والمواطنة والوطن)

فى كل مرة ستتفجر شرارة حدث ويطل علينا ما درج على تسميته بالفتنة الطائفية، وتخرج علينا ثنائية "الأقباط والمسلمون" تارة يستهجن مسلمون ما يتصورون أنه سلوك مضاد من الجانب القبطى، وتارة أخرى يستفز أقباط مما يعتبرونه سلوكاً اضطهادياً من جانب المسلمين، وفى كل مرة سيعتبر كل "فريق" أن "الآخر" طرف" الأغلبية المسلمة" يستعرض جانب قوته، وطرف "الأقلية القبطية" يتقوى وربما يستقوى بعناصر خارجية من بنى ملتهم "أقباط المهجر" أو من "دولة كبرى" صارت تستخدم أوراقاً دينية فى سياستها الخارجية وهى الولايات المتحدة الأمريكية التى تصدر تقريرا سنوياً "للاضطهاد الديني" تعطى من تشاء "صكوكاً للغفران" وتصم من تريد بكل شائنة من "التعصب والتمييز والاضطهاد" ضمن مقاييس تضعها وتدعى تطبيقها.

ويمثل لكل ذلك بيئة ووسطاً قابلاً لأحداث جديدة تراكم "قابليات الفتنة الطائفية" فى "مجتمع" جد على عناصره " ثقافة تعصب وتطرف وانعزال وغلو"، و"دولة" قد لا تبادر برؤية كلية شاملة واستراتيجية لمواجهة ثقافية وتربوية لحالة تطل برأسها كل حين لتعلن أن "أزمة" لا تزال من دون مواجهة و"اشتعالاً" من دون حل و"مجتمعاً من المثقفين" بدلا من أن يمارس حلاً ثقافياً يمثل قاطرة للخروج من حال الأزمة. يمارس أقسى وأقصى درجات "التأزيم" ضمن حالة اصطنعها وراكمها من ممارسة "الحروب الأهلية الفكرية" ومنازعات ومناوشات لا يعرف لها من نهاية، وحوارات، هكذا تسمى فى مناسبات ومؤتمرات تعبيرا عن حالة موسمية، ولا بأس من استدعاء كل ما يفجر أو يؤجج هذه الحروب الفكرية لتكريس حالة من الاقتتال الثقافى والفكرى وليس هناك من موضوع يمكن استدعاؤه ويسكب الزيت على النار

أكثر من موضوع العلاقة بين "المسلمين والأقباط" إننا أمام حالة مجتمعية وثقافية وتربوية وسياسية قابلة لعمليات إثارة هذا الموضوع ضمن تلك الثنائية (المسلمون والأقباط) وضمن (إشكال طائفى) يصل إلى منتهاه فى تسميته بالفتنة الطائفية.

أحداث الأزمات ومع تعددها أصبحت تثير التساؤل حول طبيعتها.

هل هى تعبير عن نمط متكرر، أم أنها مجرد تعبير عن أحداث فردية وعفوية، ومن المهم للإجابة على هذا التساؤل أن نلحظ عناصر مهمة فى وصف الأوضاع التى تحيط بتلك الأحداث المتكررة وأن نلحظ ما تتسم به إدراكات هذه الأحداث وتصورها الذى لا يسلم من صناعة يحوطها قدر ليس بالهين من الانفعال ووسط يمتلئ بكثير من عناصر الافتعال، وأطراف لابد وأن تضطلع بأدوار جوهرية غالبا ما تسلك سلوك الإغفال وشخوص تجنح فى أفكارها وسلوكياتها إلى الانخراط فى تيار العزلة والانعزال بين الانفعال والافتعال والإغفال والانعزال تدور المواقف وتغييب الأدوار، لكنها فى كل الأحوال تشكل وسطاً مواتياً لإحداث فتنة تتكرر، وتمرر من دون حل.

هل نحن قادرون على ملاحظة وملاحقة هذه العناصر التى أراها شروطاً جوهرية تتحول من خلالها الأحداث الفردية والعفوية إلى حالة تكرارية قد يشوبها مع الإغفال حال أشبه بالتعمد فى إثارة هذه الأحداث وتحولها إلى أزمات .. وفى كل مرة سيصرخ من يصرخ، ويتحدث من يتحدث :إنها الفتنة؟

ويرفع البعض صوته مناديا " الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها ".

ونحن ممن لا يريدون "نوم" أو "تنويم" الفتنة بل يجب أن يقطع دابرها من كل جذر تتغذى منه وننفى كل عمل يسهم فى تأجيجها، ونحرك كل عمل ومبادرة إيجابية تحفظ للوطن أمنه ولكل مواطن كرامته وحقوقه المتساوية من دون نظرة طائفية ضيقة المجرى وأنانية الهدف، إنها جامعية المواطنة عبر الوطن تستدعى منا التعلم لأصول تأسيس الجماعة الوطنية، وقواعد الاندماج فيها، وتكثيف الفاعليات لهذه الجماعة ضمن قواعد وحدود ترتضيها هذه الجماعة تتعلمها من تاريخها وتتأكد من أعرافها وقواعد نظامها العام، وتحوط كل ذلك بعناصر بيئة ثقافية وتربوية تشكل بنى تأسيسية لعملية التسامح .

ذلك أن التسامح قد يعبر عن قيمة كلية يجب التزامها، إلا أن هذه القيمة تظل مجرد حلية أو كلام مكرر من دون فعل وعمل إن لم تتحول إلى عملية مستمرة تشكل بيئة التربية والتعليم والثقافة شروطاً لا يمكن تجاهلها فى هذا المقام.

الجماعة الوطنية : معانى الجامعية ومخاطر الانعزال

مثلما يؤكد الحكيم البشرى (المستشار طارق البشري): إن كانت ثمة قاعدة يمكن استخلاصها من وقائع تاريخ مصر المعاصر - من زاوية تشكل الجماعة الوطنية واندراج مكوناتها المتعددة والمتنوعة فى هذا الشكل - فإن الجماعة الوطنية تتضام عناصرها وتتماسك قواها بقدر نهوضها الجمعى للدفاع عن مخاطر الخارج عليها، والذود عن أراضيها وثوابتها الفكرية وعن مصالحها السياسية والاقتصادية بعيدة المدى.

وأن مخاطر الخارج عليها تعمل فيما تعمل على تفكيك هذا التماسك، فنحن شعوب قامت جماعتها الوطنية وتماسكت فى معارك الدفاع عن النفس وعن التراث الجماعى فى مواجهة مخاطر الخارج، وأن تيار العزلة ينمو مع زيادة النفوذ الخارجى وتيار الاندماج ينمو مع قوة المواجهة الوطنية لهذا النفوذ الخارجي .

وفى هذا المقام يمكن التوقف عند عناصر أساسية يشير إليها ذلك القانون:

تشكل الجماعة الوطنية واندراج مكوناتها المتعددة والمتنوعة.

تماسك الجماعة الوطنية فى نهوضها للدفاع عن ذاتها فى مواجهة مخاطر الخارج.

أن هناك من القواعد العامة الحاكمة للجماعة الوطنية وقدرتها واستمرارها.

أن الخارج قد يلعب دورا فى تفكيك التماسك.

أن تيار العزلة ينمو مع زيادة النفوذ الخارجى وتيار الاندماج ينمو مع قوة المواجهة والتماسك الوطنى فى مواجهة المخاطر والتحديات التى تحيق بالوطن.

فى هذا المقام يمكن رؤية خيوط التماسك بين الأقباط والمسلمين. فمن المهم الا يدفع المسلمون الأقباط لزاوية العزلة، ومن المهم ألا يمارس الأقباط مسار العزلة وعدم الاندماج، إنها المسئولية المشتركة للجماعة الوطنية بكليتها لأن عينها فى ذلك على الوطن والمواطنة وهما جامع وجامعة مهمان يعصمان من كافة العناصر التى تهيئ لما يسمى بالفتنة الطائفية.

إن وقوع الأحداث أمر وارد إلا أن حقيقة المعالجة وإدارة مثل هذه الأزمات مسئولية الجماعة الوطنية بكافة أطرافها وعلى "حكماء الجماعة الوطنية" أن يتنادوا فى كل ظرف حتى يمكن تفعيل تلك الشروط والعناصر فى تشكل الجماعة الوطنية وتماسكها وعناصر اندماجها ومواجهة تحدياتها وتنفى كل العناصر الهادفة إلى التفكيك أو التأجيج بوعى الجامعية ووعى المواطنة ووعى ثوابت الهوية .

الجماعة الوطنية شبكة العلاقات الاجتماعية وأصول تكوين النسيج الاجتماعي:.

في هذا المقام الذي يؤصل عناصر الاندماج في الجماعة الوطنية لابد من البحث في شروط تكوين شبكة العلاقات الاجتماعية والبحث في أصول تكوين النسيج الاجتماعي الذي يحرص على النشاط (المشترك المستمر)، إن للعيش الواحد المشترك مقتضياته، وللتعايش في الجماعة الوطنية ضروراته.

هذا النشاط (المشترك المستمر) الذي تقوم به الكائنات والأفكار والأشياء، مطبوع على صفحة الزمان بما يتوافر بين هذه العناصر من صلات ضرورية لتربط أجزاءها في نطاقها الخاص وتشكل في ذات الوقت كيانها العام من أجل عمل مشترك .نتيجة منطقية لابد منها تؤسس لعالم رابع هو مجموع العلاقات الضرورية (شبكة العلاقات الاجتماعية) واجتماع الأشخاص (على اختلافهم وتنوع قدراتهم وأهليتهم بل وثقافتهم ورؤاهم)، في أي ظرف في أي مكان هو التعبير هو التعبير المرئي عن هذه العلاقات في مجال معين من مجالات النشاط الاجتماعي، وجميع صور هذا الاجتماع.

ولا يقاس غنى أي (مجتمع - تجمع - جماعة) بمقدار ما يملك من أشياء، بل بمقدار ما فيه من أفكار فاعلة وإيجابية ومنتجة، وفاعلية الأفكار تخضع لشبكة العلاقات، فلا يمكن تصور عمل متجانس من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالا مؤثرا، والعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات أو التكوينات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك والتعايش صعباً أو مستحيلاً، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات بل لسجالات اقتتالية. في حالة الصحة يكون تناول المشكلات من أجل علاجها هي. أما في الحالة المرضية فإن تناولها يصبح لتورم الذات وانتفاشها وحينئذ يكون حلها مستحيلاً، لا لفقر في الأفكار أو في الأشياء ولكن لأن شبكة العلاقات لم تعد أمورها تجري على طبيعتها.

الجماعة الوطنية تحتاج إلى شبكة علاقات جامعة تؤمن بقاء المجتمع وتحفظ له شخصيته، خاصة وإنها هي التي تنظم طاقاته الحيوية لتتيح له أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ. فإذا فهمنا ذلك أدركنا في هذه الحالة قيمة نظام الدفاع الذي ينصبه المجتمع بطريقة غريزية حول شبكة علاقاته، كما يحميها من أي مساس بها.

إن إقامة خطوط دفاع عن جماعاتنا الوطنية يتطلب أن ندفع عنه القوارض التي تقرض شبكة علاقاته.. (القوارض الاجتماعية)، أخطر ما يكون على فاعلية شبكة العلاقات

الاجتماعية والقيام بأدوارها، وهذه القوارض ليست مجرد مرض بل إنها قد توصل الأمر إلى حد خيانة المجتمع وغالباً ما يتمثل ذلك فى نوعين:

نوع يهدم روحه وآخر يهدم وسائله.

هذه المعادلات التى أشار إليها مالك بن نبى تكون أصول رؤية دقيقة وعميقة تعرف أصول تأسيس شبكة العلاقات الاجتماعية، وأصول الأمراض الاجتماعية وترهل شبكة العلاقات أو انحراف روابطها، أو شد خيوطها فى حالة من التوتر الحاد والاحتقان الشديد إلى درجة تنقطع فيها عناصر وخيوط النسيج الاجتماعى أو تهمل التعرف على عمل القوارض التى تتسرب لقرض خيوط هذه الشبكة من دون أن تستحضرقوى دفاعها الذاتي، ولمواجهة نوعية من خيانة المجتمع لكيانه وأمنه أو لوسائله وأدوات عافيته.

إن القوارض التى تفعل فعلها فى حال الجماعة الوطنية قد تتمثل فى أطراف التطرف والغلو فى كل اتجاه وضمن اى تكوين، وكذلك فى توجهات العزلة والانعزال التى تقطع خيوطها فى محضنها ومجتمعها وتمد عناصر صلة فى غير محضنها ومجتمعها وتمد عناصر صلة فى غير محضنها (قلة من أقباط المهجر)، التطرف يؤسس لبيئة التوتر والغلو يشكل تربة الاحتقان، والانعزال يحرك دواعى الريبة وعدم الثقة. أليست تلك جميعاً تمثل أنواعاً من القوارض لشبكة العلاقات الاجتماعية وتفسخها وتفككها وتقطيع أواصرها. أليس من هذه القوارض أيضا كلمات نستخدمها فى خطابنا العام وهى فى الحقيقة لا تمثل إلا مفاهيم وتصورات وإدراكات مفخخة تحملها عقول وأدمغة مفخخة، مال كل منا يطلق على شريكه فى الوطن لفظ "الأخر" الآخر المسلم بالنسبة للقبطى والأخر القبطى بالنسبة للمسلم، هل القبطى أو المسلم داخل الجماعة الوطنية وبجامع المواطنة آخر، إنما هما معاً ويفعل شبكة العلاقات الاجتماعية والعيش الواحد المشترك إنما ينتمون جميعا لـ"نحن" التى تشكل هوية وجامعية المواطنة.

مالنا نطلق على القبطى، وقد يؤكد ذلك القبطى فى خطابه وتعامله، أنه "أقلية" على الرغم من أن الموضوع والذى ولد فى داخل أدبيات السياسة فى الحضارة الغربية وصرنا نستخدمه، على الرغم مما يحمله من علاقة صراعيه.

أقلية تستقوى وأغلبية تهيمن، أن هذا التصور لابد أن ينشئ علاقة صراعية ولنا فى خبرة الدولة العثمانية عبرة لابد أن نتوقف عندها ونتدبر الفعل السلبى لمفهوم الأقلية الذى ارتبط بالامتيازات الأجنبية وجعل لها امتدادات خارجية تقوم على دولة خارجية بحماية من

هم على نفس مذهبها، وبدا مفهوم الأقلية مفهوما استفزازيا فى حق الأغلبية واضطهادياً فى حق الأقلية.

مفهوم الآخر وكذا الأقلية من المفاهيم المفخخة التى تشكل الادراكات والتصورات وتحدث مردودا سلبيا عميقا على شأن الجماعة الوطنية وجامعية المواطنة عبر الوطن فيها. إن مفهوم الآخر بما يحمله من ظلال (الانفصال أو العداء) وكذا مفهوم الأقلية، إنما يغذى بيئة تيار العزلة والانعزال . وقد يعطى حجة لتيار التطرف والغلو.

من هنا تبدو الإشارة الدائمة بأن الأقباط هم أقلية عما أكده أدوارد ووكن فى كتاب ألفه أسماه "الأقلية الوحيدة" والإشارة أنهم ليس لهم امتداد بشرى خارج مصر، وأن هذه الظاهرة يتعين معالجتها، أن هذا يشير إلى النقد الذى أولاه د. ميلاد حنا عندما وصف اتجاها بين الأقباط يرى أن " الارتباط مع الغرب فيه مصلحة مصر لأن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل الحضارة المسيحية، ذلك أن هذا القصور وهذه المفاهيم إنما تولد اتجاها للانعزال الذى يعمل دائماً على أن يكون على راس قوائم الاهتمام لدى الرأى العام للجماعة الوطنية موضوع يتعلق "بالوضع القبطي" لأن ذلك هو الخليق بأن يقيم الانتماء القبطى على رأس الانتماءات الجماعية، فلا يستوعب المواطن بين المواطنين بحيث يستدعى حقوق المواطنة إذا مسه ظلم أو جحود لحق به.

والاقباط على ما يقول البشرى يشكلون أعداداً أقل بكثير من أعداد المسلمين .. وإذا قام التركيز على الوصف القبطى، فمن المحتم بسبب القلة العددية الا يجد الظهور القبطى الكثير فى الحركة الاجتماعية السياسية والفكرية. ويتبلور الشعور بأن نقص الوجود المطموح إليه سببه كثرة الأكثرية، فالأكثرية هنا سبب المحنة، لأنه لا يجدها تعبر عن هذا الوضع الذى يعتبره الأولى، وأنه رأس قواعد الانتماء وتبدأ الكراهية وفقدان الأمن .

ومن المهم أن نؤكد القبول بل المطالبة بأن تثار أية دعوى تتعلق بظلم أو بجحود حق لمواطن قبطى على حساب أتراب له مسلمين ومتساوين معه فى المواطنة، وهو أمر يستوجب أن يولى أكبر درجات الاهتمام لتشيع الطمأنينة بين المواطنين بعضهم البعض وليجد المرء أمانه بين مواطنيه بأن يتدرج فى لوائح ترتيب الحقوق معهم بذات القوة والجدارة، وليسترد حقه المجحود عليه لا بواسطة سعيه وحده ولكن بفعل سعى مواطنيه جميعا طبقا لنظام متبع.

إنها قواعد الإندماج فى الشأن الذى يتعلق بالجماعة الوطنية وهى تقوم على أسس فكرية ونظرية وعلى سلوك عملى وتعتمد على المساواة والمشاركة فى الحقوق والواجبات .إنه الفهم الذى يتعلق بجامعية المواطنة عبر الوطن وهو أمر فهمه المستشار وليم سليمان قلادة كما أكد

عليه البشرى "..فالأمر كله .. يجرى فى إطار مفهوم المواطنة والجامعية السياسية التى يتشارك فيها المسلمون والمسيحيون من الجماعات التى تشاركت من قبل فى تحرير بلادها وتشكيل جامعاتها السياسية، وأن أمر المواطنة بمعناها الحديث الناجم عن تحرير البلاد والناس من وطأة الإستعمار القديم هو أمر مساواة بين الوطنيين فى التعامل والمشاركة بينهم فى إدارة الشأن العام، ومن ثم فهى تضم تماما الوجود الإسلامى والمسيحى من المواطنين على أساس من المساواة ومن المشاركة الكاملتين".

فالدكتور وليم سليمان لم ير أبداً تعارضا بين هاتين الجماعتين رغم اختلافهما فى التكوين (الجماعة الدينية) و(جماعة السياسية المصرية الوطنية العامة) ورأى فى الأولى اختلافا خصوصا قبطى وفى الثانية عموما مصريا يضم المسلمين والأقباط فى عيش واحد مشترك له مقتضياته كما له متطلباته وبيئته السوية التى يتفاعل فيها ومعها ..إن أى ملف يرتبط بهذا الأمر لا بد أن يفتح من خلال المحضن الصحيح، والمحضن الصحيح هو "الجماعة الوطنية " بجامع المواطنة عبر الوطن، وذلك يتطلب عملاً فكرياً وثقافياً وتربوياً وسياسياً.

المدخل الفقهى الجامع للجماعة السياسية

من الأهمية بمكان القول بأن الفقه الإسلامى ظهر ونما فى البيئة العربية، وظهرت مدارس فى العراق والحجاز والشام ومصر، وهو على هذا الأساس، الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب. ومن المهم القول بأن السنهورى سبق القول بذلك الأمر فى مقالة له بعنوان "القانون المدنى العربى". وهو الفقه التى درجت عليه الأقطار العربية وألفته مجتمعاتها قروناً، فصار من العناصر التى توفر التجميع العربى والاتصال التاريخى. ويذكر أستاذ القانون المدنى د. شفيق شحاتة فى سنة ١٩٦٠ أن " البلاد العربية فى إبان حضارتها حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها، يتمثل فى الشريعة الإسلامية. والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملاً لمختلف نواحى الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة. فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع لنغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر".

ثم إن المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه إجراء التوحيد أو التفضيل، منها التشريعات الآخذة عن الفقه اللاتينى كمصر وسوريا ولبنان والتشريعات الآخذة عن الفقه الساكسونى كالسودان وبعض قوانين العراق، ومنها الآخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن. ومنها ما مزج التشريع الإسلامى بالتشريعات الغربية كالقانون المدنى العراقي.

ومن جهة أخرى، فالتشريع الإسلامى يصلح عنصراً جامعاً بين العرب والأقليات غير العربية فى الوطن العربى بجامع الإسلام لدى الأكراد والبربر مثلاً، وبالنسبة لأوضاع غير المسلمين فى الأقطار العربية [١٢].

مع القابلية للتجدد والتنوع فإنه عند التفكير فى إقرار تطبيق الشريعة يكون من حق الجميع - بموجب حقهم فى المواطنة - أن تبسط أمامهم وجهات النظر الإسلامية، وأن يبين الفارق بين الأحكام القطعية الثابتة وبين الآراء والاجتهادات الفقهية التى يمكن أن يؤخذ منها ويترك، والتى يمكن أن تتعدل بمراعاة الزمان والمكان [١٣].

وبهذا يظهر أن حركة العودة للشريعة الإسلامية، إنما تجد أساسها وحقيقة مقصودها فى العودة للإطار المرجعى والمصدر التشريعى للأحكام الشرعية التى ولدها الفقه الإسلامى بأساليب الاجتهاد المعروفة، من الأصلين الثابتين للشريعة وهما القرآن وسنة رسول الله (ص). لذلك أخال أننا أخطأنا أحياناً عندما استدرجنا للحديث عن الأحكام التفصيلية، كان طبيعياً ومطلوباً أن نثبت بالحديث عن الأحكام الفرعونية قدرة الشريعة الإسلامية على البقاء والتجدد وتنظيم حياتنا المعاصرة ووجوه النفع الاجتماعى من تطبيقها، ولكن هذا المسعى للإثبات غلا أحياناً وجعل البعض يظن أن طلبتنا أحكام فرعية محددة بموجب كونها كذلك، مع أن طلبتنا هى إعادة أصل الشريعة الإسلامية لتكون حاكمة ومعيار احتكام ومصدراً تشريعياً للمعاملات والنظم، فضلا عن قيم السلوك الضابط للأخلاق. المطلوب هو المرجعية، وهو المورد والمشرع وعين الماء. المطلوب ليس الموزون مجرداً، بل الميزان فى الأصل والأساس. ونحن نطلبها كإطار فسيح يسع العديد من الاجتهادات وتنويعات الأحكام واختلافاتها وتغيرها نطلبها ونعلم أنها تسع اجتهادات وتنوعات بقدر ما تسع، وطبقاً لمناهج التفسير وأصوله المعروفة والمعترف بها. [١٤]

موقف الأقباط من الشريعة الإسلامية

من نقاط التباس فى العلاقة بين المسلمين والأقباط، موضوع المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وفى هذه المسألة هناك أمور يجب أن تجلى بقوة ووضوح. فإن تطبيق الشريعة الإسلامية هدف يطمح إليه كثير من المواطنين، وهو هدف تسعى إليه الحركات السياسية الإسلامية، وهو حكم فى الدستور. حكم نص أولاً على أن دين الدولة هو الإسلام، ثم ارتقى بالنص إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع، ثم ارتقى إلى اعتبارها المصدر الرئيسى. وحتى الآن لم يجد هذا النص مجالاً له فى التطبيق.

وإن ما يشيع من قلق لدى الأقباط فى هذه النقطة يتعين مواجهته من زاويتين. فمن الزاوية الأولى، من حق الأقباط كمواطنين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم، وأن تبسط وجهة النظر الإسلامية فى ذلك، وأن تجرى التفرقة الدينية بين أحكام الشريعة الإسلامية من حيث هى أحكام ثابتة بالقرآن والسنة الصحيحة، وتمثل وضعاً إلهياً ثابتاً على مدى الزمان، وبين الآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك، ويمكن أن تتعدل بمراعاة تغير الزمان والمكان. ومن حق الجميع بموجب المواطنة أن يتحاوروا فى هذه الأحكام التطبيقية، لنصل إلى الصيغة التى تستوعب كل إيجابيات تاريخنا ومنجزاته. ومن أهم هذه المنجزات، إقرار المساواة بين المصريين جميعاً.

وبعد الإقرار بهذا الجانب وضمانه لا تقوم حجة (قبطية) فى وجه تطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن تقوم على أساس طائفى ضيق يملى المصلحة الخاصة على غيرها. وأى دعوة لأى جماعة تتقلص فى إطار مصلحة خاصة لها لا تراعى الأوضاع العامة يتعين أن تواجه بما يمليه الصالح العام وبحق الأغلبية فى التقرير مع ضمان المساواة والمشاركة فى كل الأحوال.

ويتعين هنا الإشارة إلى أمرين أساسيين. الأول، أن مواطناً لا يضمن لمواطن آخر إلا حقه فى المساواة والمشاركة، وأن أى مواطن آخر لا يحق له أن يطالب بأكثر من المساواة والمشاركة. أما ما دون ذلك من الأمور التى تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات فهى أمور شائعة بين المواطنين .

والأمر الثاني، أن المطالبة بالنظام الإسلامى كانت دائماً ولا تزال تقوم فى مواجهة حركة التغريب فى المجتمع، ولم تقم فى مواجهة الأقباط. ومبلغ علمى أن الأقباط كمواطنين مصريين وككنيسة ومذهب عانوا من التغريب مثل ما عانى إخوانهم المسلمون، وإن من يرفض النظام القانونى الإسلامى لا يرفضه ترجيحاً لنظام قانونى أكثر اتصالاً بالبيئة المصرية، وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب المصرى وتراثه، ولكنه يجرى ترجيحاً لنظم قانونية وافدة من الغرب. ومع تقرير المساواة وضمانها، لا وجه لترجيح نظام وافد بالنسبة للجميع، على نظام موروث عاش فى البيئة قروناً وتفاعل مع مكوناتها واستوعب ما استطاع من أعرافها وله اتصال دينى بعقيدة الأغلبية.

وينبغى الحذر من مقولة إن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى مرتبطان بإضعاف إسلامية المسلم، لأن وضع المسألة على هذا النحو حسبما تؤثر بعض الأقلام العلمانية أن تضعها، لن يفضى إلا إلى نزاع عقائدي. ثم إن إضعاف الإسلام فى مصر لن

يتم لحساب الأقباط، إنما هو يتم فى الماضى والحاضر والمستقبل لحساب الحضارة الغربية التى تكتسح قبطية القبطى فيما تكتسح من ثوابت هذا البلد. إن للمسلمين والقبط معاً هدفاً كبيراً فى الدفاع عن ثوابت عقائدهم وجذورها في هذا البلد ضد غوائل الحضارات الوافدة، وهم يواجهون مخاطر وعدواً مشتركاً واحداً، واجهوه معا فى السياسة والاقتصاد، ويواجهونه معا فى الفكر والحضارة.

وفى ظنى أن بعض العلمانيين ينحون نحواً ضاراً، عندما يعملون على استغلال وضع غير المسلمين، ويستثمرون قلقهم ليواجهوا بهم الحركات الإسلامية، بدل أن يواجهوا معركتهم الفعلية بأنفسهم، وبدل أن يعملوا من موقع المسئولية إزاء التكوين الشامل للجماعة الوطنية على تنمية أواصر التفاهم بين الفكر الإسلامى وغير المسلمين، فنحن جميعاً فى مركب واحد، ولن يستطيع فريق منا أن ينفى الآخر . وإن دعم أواصر الجامعة الوطنية مهمة كفاحية يتعين علينا جميعاً أن نشارك فيها، وأن ييسر كل فريق على غيره إمكانات توثيقها، بدلاً من استغلال سلبيات كل فريق للتشنيع عليه، وإفساد طريقه لمعالجتها والوقيعة بين الجماعات الوطنية.

وإن استخراج مبدأ المساواة من الشريعة الإسلامية يكفل ضمانة لا يوفرها ولم يوفرها الفكر العلماني الوافد، بدليل التقلصات التى لا تزال تعانى منها الجماعة. ومن جهة أخرى فإن الأقباط فى مصر خاصة، يرون فى فقه الشريعة الإسلامية معنى من معانى قوميتهم، وقد استوعب هذا الفقه عادات وأعرافاً، ضمها إلى رحابه فى المعاملات والعلاقات، وتأثر مثقفو الكنيسة القبطية بصياغات فقه الشريعة على نحو ما نرى فى كتابات ابن العسال الفقيه القبطى فى القرن الثالث عشر الميلادي. وليس أضمن للمساواة وأفعل من أن يرى المسلم فى تحققها إيفاء منه بواجب لدينه عليه، بدل أن توضع كما لو كانت منافية له [١٥] .

امتلاك الذات هو حصن الأمان، وهو العدة فى أى مواجهة. هو الانتماء باليقين للجماعة، وإدراك تميزها عن الطرف الآخر. لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة، فى الملمات. والطامع قوى الإدراك فى أن ضمانه الأساسى لا يتأتى من عدته وأدواته، ولكنه يأتيه من تفتيته عرى التماسك فى الجماعة وإفساد قوامها، أى من تصفية الانتماء. ووسيلته لذلك فيما يظهر، تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية، وتذويب الشعور بالتميز، واستيعاب تلك الشرائح فى إطار انتماء صورى يرسم هو حدوده، بما يوحدهم فيه ويصفى إدراكهم بأنهم مختلفون، وأنهم متوحدون. ومصر والمصريون بخير بقدر ما يستبقون قوة تماسكهم، وإدراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم [١٦].

تعريف المرجعية:

المرجعية هى الأصول الفكرية والثقافية العامة التى تؤمن بها الجماعة وتشكل قوة التماسك الأساسية فى تشكيلها بوصفها جماعة بشرية وهى أيضا الأصول الفكرية والثقافية التى تتشكل منها هياكل التنظيمات السياسية والاجتماعية المشخصة للجماعة العامة كجماعة سياسية، أو الجماعات الفرعية التى يتكون منها المجتمع والمنظمة لأنماط العلاقات الاجتماعية السائدة (١٧).

الإنسان رؤية العالم والإطار المرجعى

الإطار المرجعى يشتمل على جملة الافتراضات والرؤى الأساسية والتأسيسية التى تشير إلى طبيعة الحياة وأبعادها الأساسية وعملياتها ومسار حركتها التى يؤمن بها الإنسان أو يتخذها مرجعًا ومرشدًا له فى رؤية الظواهر الحضارية على امتدادها وتنوعها وتشابكها.

ومن هنا فإن إطار المرجع يحدد الأنساق المفاهيمية والمعرفية والفكرية والقيمية والسلوكية التى تصف وتفسر السلوك والظواهر، والإطار المرجعى هو الذى يحدد للإنسان ما له دلالة وأهميته عند النظر إلى الظواهر الحضارية فى وصفها وما يفتقر إلى تلك الدلالة والأهمية.

ومن الحقائق التأسيسة فى هذا المقام أن نتحدث عن المرجعية بما يتبادر به إلى الذهن ولكن أن نتحدث عنها بما يشكل رؤية متكاملة للعالم للإنسان والكون والحياة، وما يتولد عن هذه الأصول من علاقات وتفاعلات.

والجماعة المرجعية تنصرف إلى الأمة خيريتها صفة، ووسطيتها منهجاً، وشهودها فعلاً وفاعلية وتأثيراً. وهى لا تتنافى أو تنفى جماعات مرجعية فرعية أو مشتقة أخرى بل توظفها فى كيان الأمة بحيث تصب فى عناصرها المؤسسية (الخيرية -الوسطية -الشهود). وشبكة الاسنادات المرجعية فى جملة المراجع و المصادر التى يجب الرجوع إليها من دون أن يعنى ذلك انغلاقها أو الاكتفاء أو الانكفاء عليها، بل ضرورة أن تتحرك صوب أهم صف لها والتى تتعلق بنسقيتها المنفتحة فى أطر المقارنة، وعمليات تحكم التواصل بين عناصر العلم النافع ومعانى الحكمة فى كل سياقاتها وتنوعاتها.

وبهذا فإن فكرة المرجعية وفق عناصر الترجمة الإجرائية باعتبارها إطارا للمرجع لأنساق الإدراك والقيم والسلوك والمصالح، إنما تعبر بذلك عن فكرة جامعة ودافعة ورافعة وفاعلة.

ومن هنا فإن عناصر المرجعية التى تجمع بين رؤى التأسيس واعتبارات الواقع والجماعة الوطنية المرجعية وأصول وقواعد النظام العام، فضلاً عن السياقات الثقافية التى تشكلها

اللغة والرموز وكافة العناصر الثقافية، إنما تعبر جميعًا عن أعمدة فى بناء معمارى يشكل أصول هذه المرجعية حينما تنسجم تلك العناصر وتتكامل وتتكافل وتأتلف بحيث لا تقوض ولا تهدم، وقد تختلف هذه الأعمدة فى شكلها وفى تجلياتها، ولكن نظر لهذه الأعمدة بفضل رفعها للأسقف الحضارية والعمرانية لفاعلية إنسان الحضارة الذى يرتبط بها.

هذه الأعمدة وإن اختلفت فى مبناها ومظهرها فإنها تأتلف فى معناها وجوهرها ووظيفتها، وكأن ذلك الاختلاف فى الأمة وجب على من يعيش فيها ويتعارف فى ساحاتها أن يجعله اختلاف الرحمة الذى يشكل عناصر الوجود الحضارى الرافع والدافع والفعَّال والمالك لعناصر تصحيحه الذاتى وتجدده الذاتي.

المدخل الحقوقى وأصول النظام العام وحركة المجال العام

فكرة النظام العام هى من الأفكار الأساسية التى يرتكز عليها علم القانون إلا انها ليست فكرة قانونية خالصة ابتدعها علم القانون، فانحصرت فيه وتقوقعت داخله بل إنها تطالعنا خارج علم القانون كذلك نجد لها مكانا بين العلوم الإنسانية المختلفة لتقع فى منطقة التماس بين علم القانون وعلوم السياسة والاجتماع والاقتصاد،...، فهى مفصل من مفاصل ربط هذه العلوم بعضها ببعض باعتبارها إحدى قوى التأثير داخل المجتمع والدولة.

ففكرة النظام العام فى وضعها المعاصر توصف بأنها [١٨] صمام أمان حافظ لأى نظام اجتماعى، مما قد يتهدد أسسه التى ينبنى عليها. فضلاً عن كونها الغطاء الشرعى لدفع حركة المجتمع تحقيقا لأهدافه.

.. من الثابت أن فكرة النظام العام من نتاج الفكر القانونى الغربى ..إلا أن النظر إلى وظيفة الفكرة ومضمونها يكشف عن أبعاد كونية لها. فمهمة الحفاظ على قيم المجتمع الأساسية ومرجعيته العقدية وأسسه الفلسفية الأيديولوجية وهى المعروفة بالأصول والكليات التى تبنى عليها الجماعة حركتها، لا شك أن الشريعة الإسلامية تضمنت من الأفكار ما مكنها من الاضطلاع بهذه المهمة.

المجال العام والملف القبطى

إن سيطرة المؤسسات الدينية على المجال العام يطرح تساؤلا: هل يعنى ذلك أن تبتعد المؤسسات الدينية كلية عن المجال العام ضمن رؤية علمانية ؟ الأمر ليس على هذا النحو، فكثير من المؤسسات الدينية حتى فى الحضارة الغربية شكلت واحدة من الفعاليات التى

تدخلت فى المجال العام فضلا عن المجال السياسي، الكنيسة فى بولندا، وفى أمريكا اللاتينية . ومن هنا فإن الأمر لا يرتبط ربما بانخراطها المباشر فى المجال العام بحيث تحل الكنيسة محل مؤسسات أخرى وجب أن يرتبط بها ذلك المجال العام، والخطاب العام، أبرز ما فى ذلك بروز وتكرار الحديث عن شعب الكنيسة، ومحاولات تسييس ما يسمى بأحداث الفتنة الطائفية، وقد تزامن ذلك مع انسحاب الدولة من مساحة تتعلق بالمجال العام مما أدى إلى فراغ ربما حاولت بعض المؤسسات ملئه خاصة حينما يتعلق الأمر بمنظور توجه بعينه ينظر للأقباط كطائفة أو أقلية.

هناك كذلك ما يتعلق بعشوائية النظر، فضلاً عن عشوائية الواقع الذى يتعلق بالمجال العام على وجه العموم، ذلك أن المجال العام بدا كساحة متنازع عليها ضمن قوى شتى لا تعبر الكنيسة إلا عن واحدة منها

وفى هذا السياق، فإن النشاط القبطى فى مصر ليس بعيدًا عن هذه الأرضية الحوارية إلا أنه يجب أن نجيب وبوضوح وتمييز على مجموعة من الأسئلة، هذه الأسئلة التى تطرح أو يُسكت عنها، من المهم أن نخرجها لحال العلن والمكاشفة فى إطار شفافية تعكس حقيقة العلاقة بين عناصر النسيج الاجتماعى للأمة، وذلك ضمن مدخلين للمرجعية يجب الوقوف عليهما:

مرجعية الجماعة الوطنية وقواعد النظام العام التى لا تستنكف من أن تجعل الثقافة الإسلامية أصلاً مرجعياً مكيناً.(الاعتراف بالثقافة العامة والثقافات الفرعية المتنوعة).

مرجعية المواطنة فى العمل السياسى والشأن العام وقضايا الحقوق والواجبات، بما يؤسس لجماعية المواطنة عبر الوطن ودون أدنى شبهة للاستقواء بالخارج أو العمل خارج قواعد تأسيس الجماعة الوطنية.

المدخل التربوي: العيش الواحد المشترك

العيش الواحد فى إطار يؤسس للاندراج فى الجماعة الوطنية عبر المواطنة لتأصيل العيش الواحد والنسيج الاجتماعى الواحد عبر آلية الحوار لبلوغ هذا المقصد التأسيسي.فى إطار يؤصل العيش المشترك والتعارف.

العيش المشترك ليس بعيداً عن أفكار مثل الفردية والجماعة، والفئة والطائفة، والاندماج والعزلة، وهو كذلك ليس بعيداً عن إمكانات تعظيم المشترك، وتنظيم المختلف، وتكامل التنوع،إذ يعد ذلك جميعه خروجاً من الاختلاف إلى جوهر الائتلاف.

مدخل الولايات العامة والاجتهاد المؤسسى

وضع غير المسلمين بالنسبة لأوضاع الولاية العامة (١٩)

يمكننا الحديث فى هذا السياق بما آلت إليه أوضاع الولاية العامة فى زماننا هذا. فكتب الفقه المتخصصة بالأحكام السلطانية عندما تكلمت عن الإمارة وعن الوزير إنما تكلمت عن فرد. ولذلك كانت تضع شروطاً لتولى الولاية على اعتبار أن من يمارس هذه الولاية هو فرد. من الواضح أن فى زماننا استبدلنا بولاية الفرد ولاية الهيئة وصارت الهيئات هى التى تقوم مقام الأفراد فى إنفاذ الولاية .. وطالما أن الهيئة هى التى تملك الولاية فإن من الممكن أن يشارك فيها آخرون من غير المسلمين مع توافر ضوابط ثلاثة هى :

أولا : أن تكون الهيئة مسلمة وهذا يعنى أن تكون مرجعيتها هى الشريعة الإسلامية .

ثانيا :أن تكون غالبية أعضاء الهيئة مسلمين .

ثالثا : أن تحقق الصالح الإسلامى العام - أى صالح الجماعة الوطنية - وفقا للضوابط المحددة لكلمة المصلحة عند الأصوليين .

المدخل المقاصدى

الدين شبكة من المقاصد الكلية لحفظ أصوله وحفظ النفس والنسل والعقل والمال.

"يكون الدين إيمانًا بالله يعمر دنيا الناس، وعقيدة تخلق حضارة، وعبادة تربِّى مجتمعًا".

الدين: انطلاق للحياة والسلوك والتشريع، دون أن ينحصر فى مجموعة من الكلمات والتقاليد والمظاهر الجامدة المتنافية التى تضمها الأوراق وتتناولها الشفاه..".. دين الحياة، دين للواقع.

إن الصالح فى ذاته، لا يمكن أن يحقق خلاصًا فرديًا، من دون الشروع فى تحقيق الإصلاح الجماعي. إن صلاحه فى إصلاحه، فيكون صالحًا فى ذاته، مصلحًا لغيره ولجماعته ومجتمعه.

إن تحجيم الفاعليات الدينية أو تهميشها، تلوينها أو اختصارها، حرقها أو الاستيلاء عليها، هو قمة تحريك الدوائر من سلطان الدين إلى دين السلطان.

إذا كانت المقاصد الكلية العامة إنما تشكل كيانًا معرفيًا وبحثيًا ومنهجيًا، ومساحات للتعامل والتناول، فإن المقصد الدينى (حفظ الدين) هو رأس المقاصد، والمقاصد الأخرى هى مقاصد مكونة لبنية **"عمران الإنسان"** أو بناء البشر من مقصد **"حفظ النفس"** و**"النسل"** و**"العقل"** و"المال"، وما تشير إليه تلك القواعد من "عمارة البيت الإنساني"، من أعمدة أربعة تشكِّل ما يشد بنيانه، وما يقيم أسسه، ضمن عناصر ما يطلق عليه **"التنمية البشرية"** أو

"التنمية الإنسانية" أو "العمران البشري" – على حد تعبير ابن خلدون، أو "نوعية الحياة" على حد تعبيرات تقارير التنمية الدولية.

هذه الرؤية المقاصدية الكلية للدين تجعل من هذه المساحات كلها، واقعة فى فعل وتفعيل وفاعلية الدين: (دين متَّبَع، ونفس مكرَّمة، ونسل قوى فاعل ومؤثر، وعقل واعٍ ومدبِّر، ومال يشير إلى خصب الزمان وحركة العمران). هذه منظومة الرؤية المقاصدية الكلية العامة الشاملة للدين.

المواطنة من المنظور المقاصدي

فاعليات المواطنة من دون استبعاد الدين

التأسيس المقاصدى للمواطنة	مراتب المقاصد / مجالات المقاصد	دفع الضرر- مقدم على جلب المصلحة	الضروري	الحاجي	التحسيني	عناصر التقييم
المواطنة والدين	حفظ الدين سياسات- مؤسسات علاقات- قدرات إمكانية- غايات	دفع مضرة- حفظ سلبي	ضرورات- المواطنة (الكفاف)	حاجيات المواطنة (الكفاية)	تحسينيات المواطنة (التكميل- الإحسان)	
		جلب مصلحة- حفظ إيجابي				رجوع الاستظهار رجوع الافتقار
المواطنة وحقوق الإنسان الأساسية	حفظ النفس					
المواطنة والتنمية الإنسانية "عمران البشر"	حفظ النسل					
المواطنة والوعي	حفظ العقل					
المواطنة والمعاش	حفظ المال					

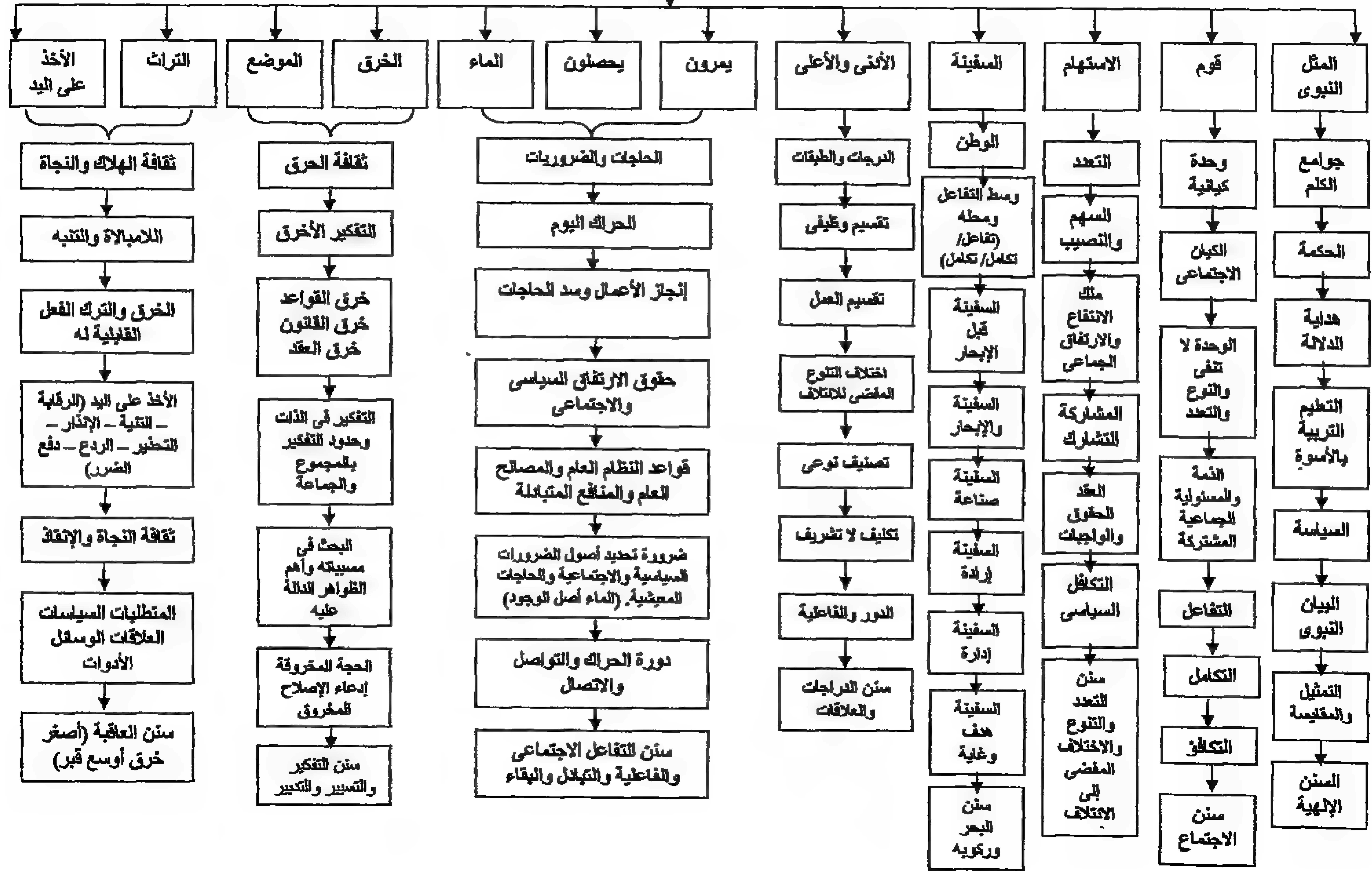
المدخل السفنى وتأسيس شبكة العلاقات الاجتماعية : ميلاد مجتمع (٣٠)

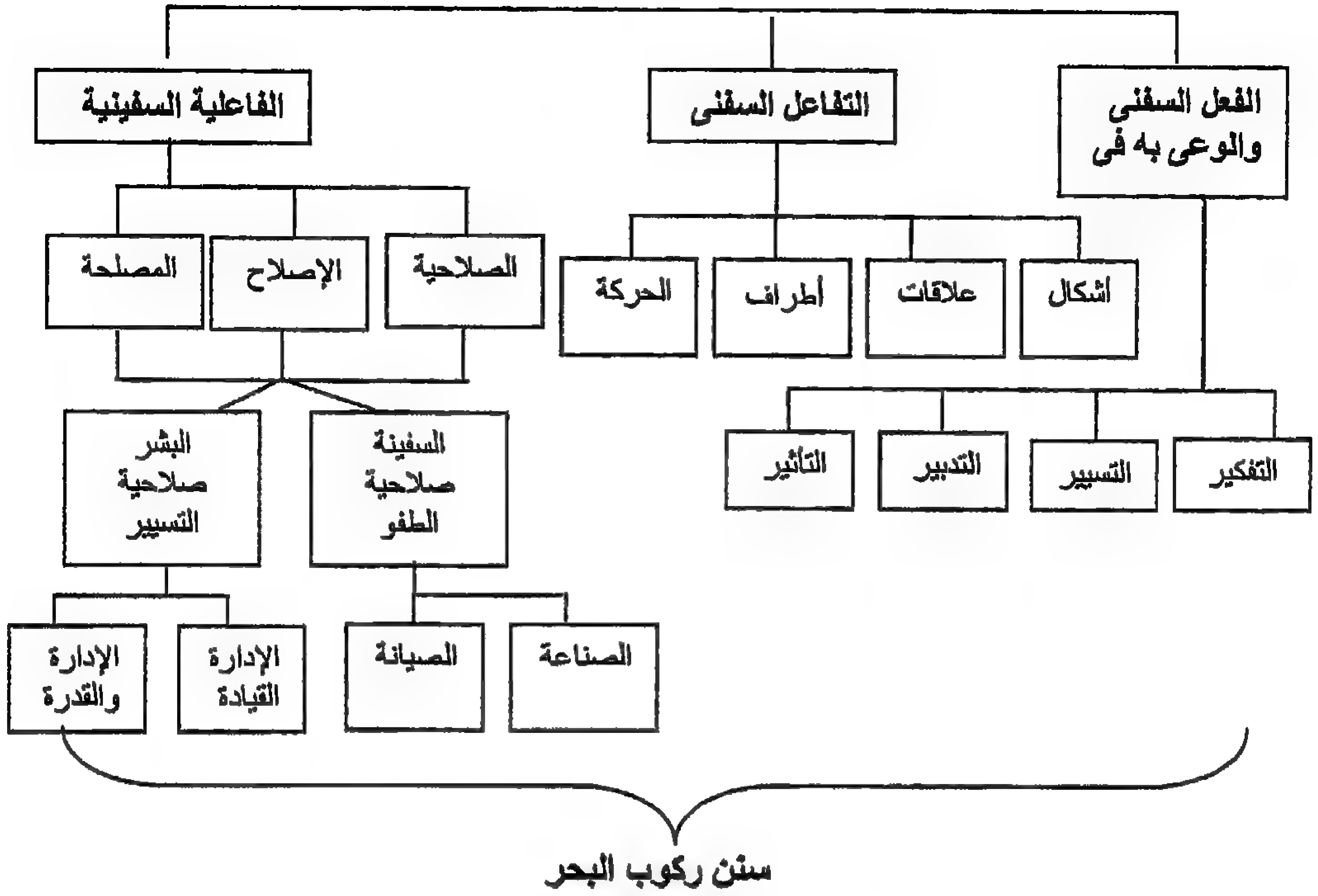
فى سياق العلاقة بين الفرد والمجتمع يمكن صياغة أشكال هذه العلاقة ضمن ذلك النموذج السفنى الذى يؤسس لعلاقات تحفظ على الفرد كيانه كما تحفظ للجماعة والجماعية مقامها وهى إذ تحدث التوازن المطلوب بين الفرد والجماعة فى علاقات سوية، إنما تشكل الجماعة الوطنية (القوم، السفينة، الوطن)عناصر غاية فى الأهمية لتأسيس ذلك النموذج .

يعتبر مَثَلِ "السفينة" الذى تضمنه حديث السفينة للنبى (عليه الصلاة والسلام) منظومة معرفية و سلوكية متكاملة، و نص الحديث كالتالى :

"مَثَلُ القَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللهِ وَالوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُواْ عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِى أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ المَاءِ مَرُّواْ عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِى نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ تَرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا" رواه البخاري.

الحديث إذن – بنصه ومشابهاته ومقايساته التى تشير إلى جملة من المعطيات والمفاهيم – يكون بحق منظومة رؤية متكاملة وشبكة من المواقف والأحكام والتقييمات لا يمكن التغاضى عنها أو التوقف عن استكناه إمكانات (التأصيل والتفعيل والتشغيل)؛ بلوغًا للمقصود البحثى، فضلاً عن بلوغ الغايات الاجتماعية والتربوية والحضارية.


تجديد الأمة وجدل النسيج الاجتماعى ترسيخ ثقافة السفينة
المثل النبوى
جوامع الكلم
الحكمة
هداية الدلالة
التعليم التربية بالأسوة
السياسة
البيان النبوى
التمثيل والمقايسة
السنن الإلهية
قوم
وحدة كيانية
الكيان الاجتماعى
الوحدة لا تنفى والتنوع والتعدد
الذمة والمسئولية الجماعية المشتركة
التفاعل
التكامل
التكافؤ
سنن الاجتماع
الاستهلام
التعدد
السهم والنصيب
ملك الانتفاع والارتفاق الجماعى
المشاركة التشارك
العقد الحقوق والواجبات
التكافل السياسى
سنن التعدد والتنوع والاختلاف المفضى إلى الائتلاف
السفينة
الوطن
وسط التفاعل ومحطه (تفاعل/ تكامل/ تكامل)
السفينة قبل الإبحار
السفينة والإبحار
السفينة صناعة
السفينة إرادة
السفينة إدارة
السفينة هدف وغاية
سنن البحر وركوبه
الأدنى والأعلى
الدرجات والطبقات
تقسيم وظيفى
تقسيم العمل
اختلاف التنوع المفضى للائتلاف
تصنيف نوعى
تكليف لا تشريف
الدور والفاعلية
سنن الدراجات والعلاقات
يمرون
يحصلون
الماء
الحاجات والضروريات
الحراك اليوم
إنجاز الأعمال وسد الحاجات
حقوق الارتفاق السياسى والاجتماعى
قواعد النظام العام والمصالح العام والمنافع المتبادلة
ضرورة تحديد أصول الضرورات السياسية والاجتماعية والحاجات المعيشية. (الماء أصل الوجود)
دورة الحراك والتواصل والاتصال
سنن التفاعل الاجتماعى والفاعلية والتبادل والبقاء
الخرق
الموضع
ثقافة الحرق
التفكير الأخرق
خرق القواعد خرق القانون خرق العقد
التفكير فى الذات وحدود التفكير بالمجموع والجماعة
البحث فى مسببه وأهم الظواهر الدالة عليه
الحجة المخروقة إدعاء الإصلاح المخروق
سنن التفكير والتسيير والتدبير
التراث
الأخذ على اليد
ثقافة الهلاك والنجاة
اللامبالاة والتنبه
الخرق والترك الفعل القابلية له
الأخذ على اليد (الرقابة – التنبية – الإنذار – التحذير – الردع – دفع الضرر)
ثقافة النجاة والإنقاذ
المتطلبات السياسات العلاقات الوسائل الأدوات
سنن العاقبة (أصغر خرق أوسع قبر)





حفظ الأبتداء : السفينة صناعة

حفظ البقاء: السفينة صيانة

حفظ الأداء
- السفينة قبل وحال الإبحار
- السفينة إرادة
- السفينة إدارة

حفظ النماء والارتقاء
- السفينة تكامل وتكافل
- السفينة هدف وغاية ومقاصد

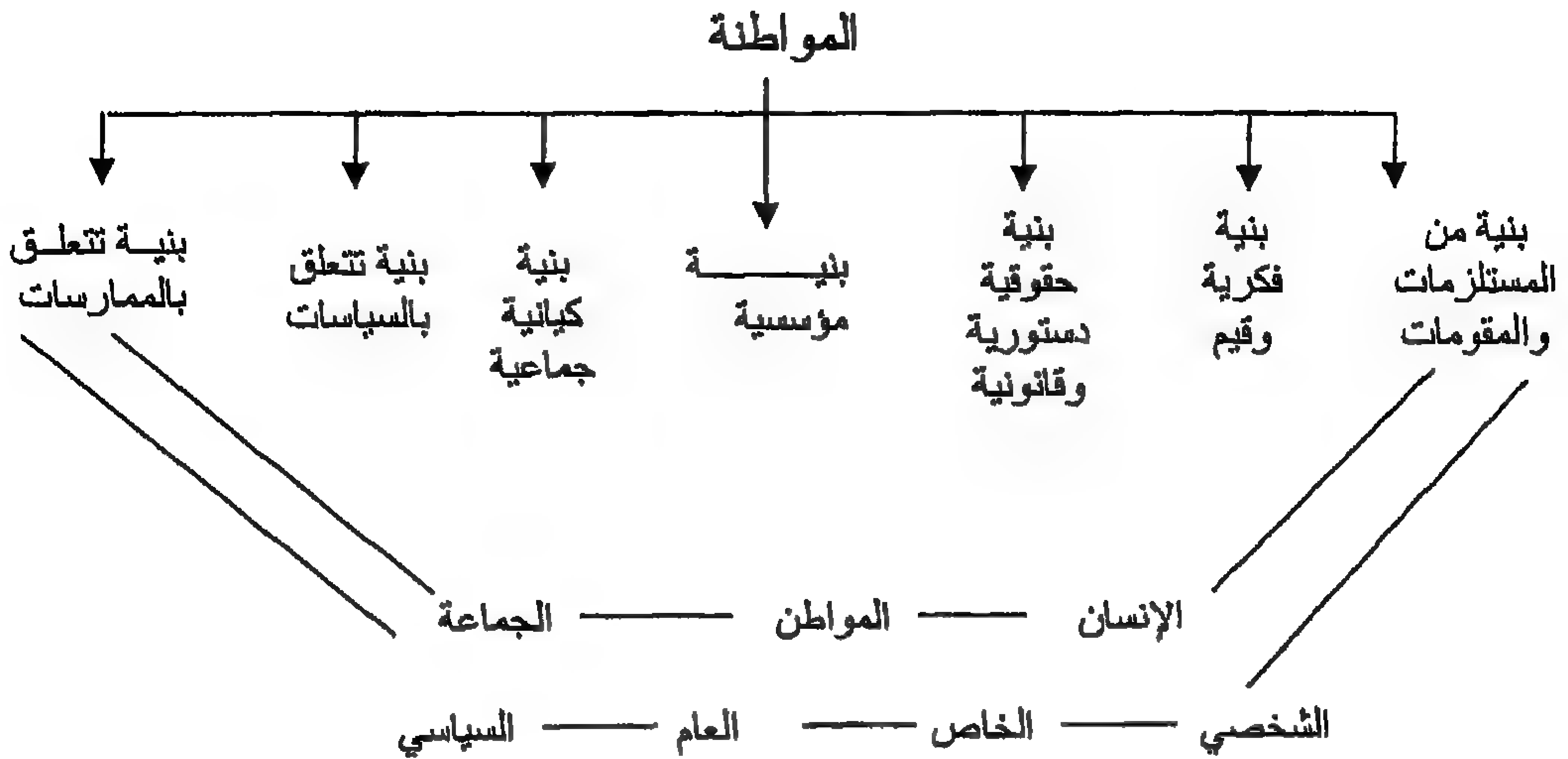
إن النموذج المعرفى السُّفنى (الإرشادي) يعد كما هو مقترح *Safina paradigm*، وإن التوقف عند هذا الأمر (والذى كان الحديث النبوى مادته الأساسية) مهم للغاية، إلا أن ذلك لا يمنع بأى حال من النظر إلى الطبيعة الإنسانية التى تحمل رؤية متكاملة للوجود والعالم، يبدو ذلك من ناحية فى الاستخدامات المجازية التى تشيع فى الكتابات الغربية التى تنظر إلى المنظومة الكونية كوحدة واحدة، فتعبر بذلك عن سفينة الأرض *Earth ship*، وتعبر عن كل حال يشير إلى الوطن المشترك والمصير المشترك بالسفينة. كما أن تأمل كلمات اللغة الإنجليزية التى تجعل من خاتمتها قطعا "*Ship*" ليعبر بذلك عن علاقات مفترضة يشير إليها المقطع *Ship* إذ يشير إلى علاقات مخصوصة وثيقة تشير إلى بعض ما نريد أن نؤكد عليه: *Relationship & Friendship ..etc.* هذه المعانى فضلاً عن الوظائف التى يؤديها ما يسمى بضرب المثل وأنواعه المختلفة ومقاصده المتنوعة يؤدى بنا إلى أننا أمام نموذج معرفى إرشادى سفني.

العلاقة بين الدينى والسياسى فى إطار الجماعة الوطنية

المواطنة والخبرة الدينية والدولة ـ السلطة

موضوع المواطنة، والذى يعبر عن الإطار القانونى والسياسى لممارسة حقوق المواطنة وتحمُّل واجباتها على أرض الواقع.. ومفهوم المواطنة يتطلب وجوده إقرار مبادئ، والتزامًا بمؤسسات، وتوظيف أدوات وآليات تضمن تطبيقه على أرض الواقع. المواطنة –وفق هذا التصور – بنية من المستلزمات والمقومات، وبنية فكرية وقيم، وبنية حقوقية ودستورية وقانونية، وبنية مؤسسية، وكذا بنية تتعلق بالسياسات والممارسات.

وهى من المفاهيم الشاملة، والتى تستدعى غيرها من مفاهيم حقوقية وسياسية. المفهوم بهذا الاعتبار "مفهوم منظومة" يشير إلى الحقوق الإنسانية الأساسية، والحقوق المدنية والسياسية، فضلاً عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وكذا الحقوق الجماعية، وهى تتعلق بكافة مجالات النشاط الإنسانى (الشخصى والخاص والعام والسياسى).



فكرة المعرض فكرة رئيسية يستكشف -من خلالها ميتشيل - المناهج الخاصة للنظام والحقيقة.. هو عالم يبدو كل شيء فيه منظما ومرتبا كما لو كان شيئا معروضا أمام مراقب، يترافق معه تمثيل واقع خارجي ويبقى السيد (صاحب السلطان) -في الأخير - دائم الحضور والمراقبة لتوزيع الكلام، وتحديد المواطن الصالح، وشكل العملية السياسية والتعامل. حضور القائد رمزيًا في كل مناسبة يزيد من وزنه، ويجعله أكثر قدرة على السيطرة والاستمرار.

صاحب السلطة لا يمنع أن ينظر إلى أولئك الذين هم أدنى منه على أنهم مجبرون على التوسل إليه وسؤال خاطره في كل لحظة؛ بمعنى أنهم لا يتعين عليهم وحسب أن يفعلوا ما يأمرهم به، بل عليهم كذلك أن يفكروا كما يريدهم هو أن يفكروا، وفي أغلب الأحيان يكون من الواجب عليهم أن يستبقوا أفكاره استجلابا لمرضاته..".

وضمن هذا، فإن السلطة تطلب من المواطن "**التمثيل**" الذى فُرض عبر مجرى التاريخ على الأكثرية الساحقة من البشر، ونعنى بهذا "**الأداء العلنى الذى يفرض على أولئك الأشخاص أن يؤدوه..".**

وأحياناً يبرز خطاب يُحدث شرخًا في سطح الصمت والتوافق في عملية التمثيل.. إنه خروج على النص.

إنها أمور من الأهمية بمكان حينما ندرس خطاب السلطة والمجتمع كنص بصدد موضوع المواطنة، والذى يعبر عن الإطار القانونى والسياسى لممارسة حقوق المواطنة وتحمُّل واجباتها علـى أرض الواقـع.. ومفهـوم المواطنـة يتطلـب وجـوده إقـرار مبـادئ، والتزامًـا بمؤسسـات، وتوظيف أدوات وآليات تضمن تطبيقه على أرض الواقع.

العقيدة والإنسان بين الانحراف والتجديد

تجديد العقيدة (الدينية) والإنسان ـ الفرد : الدافعية ـ الرافعية ـ الفعالية:

فالعلاقة بين الدولة والمجتمع والمواطنة والمرجعية يمكن أن تندرج ضمن إشكالية تتعلق بقابلية أى أمر من هذه الامور للانحراف سواء فى تلقيه والتفكير به أو فى تطبيقه وممارسته أو فى مناسبته وملاءمته (أخطاء التفكير والتأويل، أخطاء التدبير والتسيير، أخطاء التطبيق والملاءمة).

وفى هذا السياق، فإن اعتقاداً تأسيسياً بأن المجتمع الفاضل المعافى هو المجتمع الذى يستغنى عن تدخل الدولة فى شئونه بما يحويه من وعى وقيم ومؤسسات وسيطة، ويترك للدولة الفرصة للقيام بواجباتها الخارجية والداخلية الخدمية، وفى هذا السياق يقول أحد المفكرين "إن المجتمع وليد فضائلنا وأن الدولة ـ السلطة ـ وليدة عيوبنا"، فالدولة تتضخم على مقدار فساد المجتمع.

وإن ذلك ربما يحيلنا إلى الأطراف التى تتشارك فى إنتاج جملة الظواهر العشوائية التى تعانى منها النظم والمجتمعات فالدولة أو بالأحرى السلطة تنتج جملة من الظواهر العشوائية حتى يمكن أن تغطى على عناصر استبدادها وفسادها وإفسادها، والجماعات العشوائية تعد مصنعاً لتخريج الفرد والإنسان العشوائى وحال التهميش الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ينتج إنساناً مغترباً يمكن أن يسلك سلوكاً يشوه تلك العلاقات بين هذه الأبعاد المتنوعة فيراها متصارعة على إمكانية الائتلاف الفعال فيما بينها.

يشير مفهوم الدافعية إلى ما يدفع الفرد إلى القيام بنمط سلوكى معين وإلى ما يوجه هذا السلوك توجيهاً يؤدى إلى تحقيق غاية ما وضمان استمرارية هذا السلوك حتى إنجاز هذا التحقيق وتشير الدافعية إلى تصورات الوجود الانسانى وغاياته وما يحتويه من جهد يحقق هذه الغايات دون أن يغفل الدينامية النشطة للكائن الانسانى، وكذلك لا يغفل دور العوائق ومدى تأثيرها سلباً أو إيجاباً فى تحديد دور المثابرة، كما تعنى دافعية الحياة بتهيئة السبيل

للحياة الانسانية وصيانتها وعدم تبديدها، وتقوم دافعية الحياة على أساس حفظ ضرورات وتوفير الحاجيات وتيسير التحسينات وتنظيم الجهد المؤدى إلى تحقيق الغاية.

وترتبط الدافعية بمفهوم الجهد القاصد إلى العمل المؤثر الفعال وكأنه حالة من حالات الكدح (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه).

إن الدوافع الإيمانية الرافعة للهمم والحاملة على العمل قد غشاها الضعف واعتراها الوهن إذ تحلل الفرد من أى التزامات تخدم عملية التغيير وتسهم فى مشاريع إنهاض الأمة.

وهناك تحديات كثيرة تحاصر الأمة فى هذا الواقع الجديد وأسباب مختلفة تقف عائقاً أمام استرجاعها لفاعليتها بعد نزعها وخلعها للباس الغثائية الذى التصق بها منذ فترة من الزمن.

أن من معانى العقيدة الرافعة أن يصير الفرد أمة، بهذا المعنى فإن الأمة إنما تؤكد على البعد العقيدى والمعنوى ومن ثم فإنها قد تعنى "الفرد" عالم دهره المنفرد بعلمه أو الرجل الذى لانظير له والإمام الدليل الهادى ومعلم الخير والرجل الجامع للخير، وذلك تأكيداً على أن البعد المعنوى والعقيدى قد يرفع الفرد لمقام أمة لما يمثله من فكر وعقيدة وتأثير، فإذا كان إطلاقها على الجمع أمراً طبيعياً، فإن إطلاقها على الفرد قد أضاف لمفهوم الأمة من خلال معانى الرافعية بعداً أساسيا ألا وهو البعد العقيدى، ومثل ذلك الرجل المؤسسة.

وهى فى هذا تشير إلى عملية تغيير متعددة الأبعاد والمستويات لتغيير الواقع بدءاً من تغيير النفوس التى يجب أن تتواصل مع الأعمال الفردية والجماعية بتأدية الجهد المطلوب واستخدام الوسائل الفاعلة وتجنيد الطاقات للوصول إلى العمل المثمر الناجح للإعداد لعملية الإقلاع الحضارية. فنقصان الفاعلية ناتج عن أسباب كثيرة معقدة يتصل بعضها بالنفس البشرية وبالمحيط الذى تربت فيه وبالثقافة التى رتعت منها.

للاقتراب من معنى الفعالية أكثر، يمكن أن نعرفها: بقدرة الإنسان على استعمال وسائله الأولية، واستخراج أقصى ما يمكن أن يستخرج منها من النتائج. وهذا هو فى الفعالية، وبعكس ذلك فإن اللافعالية هى: أن يكون الإنسان عاجزاً عن استخراج النتائج التى يمكن أن يحصلها من الوسائل المتاحة له فهذا هو الكل.

المواطن والجماعة الوطنية والهوية

الهوية ـ العقيدة ـ الفرد"الأنا" ـ الجماعة "النحن": التربية والوعى بالهوية: تربية الهوية:

إن "نزيف الحوار حول الهوية" بدا لى من الصعب إيقافه أو توقفه، فى حوار استمر طيلة قرن أو يزيد. واستقر أمرى على أن أتعرض لدرسين من دروس الهوية والبحث فيه، وبرزت أمامى فكرتان: إحداهما تتعلق بوعى الهوية، والأخرى تتعلق بالتربية على الهوية. أما الوعى بالهوية فهو يشمل عناصر ثلاثة:

الأول – منها يتعلق بأسئلة الهوية الحقيقية لا الزائفة، وقال الحكماء: إن السؤال الصحيح نصف الإجابة أو الاستجابة. من نحن؟، ماذا نملك؟، ماذا نأخذ أو نرفض: (الميزان)؟ على أى أرض نقف؟

أسئلة بعضها من بعض تشكل الإجابة الواعية الفاعلة لها.

الثاني – ضرورة توفير العناصر الأساسية لما أسماه الحكيم البشرى "التيار الأساس" القادر على الإمساك بوعى بالنواة الصلبة لقضية الهوية، وتحديد الأصول الحوارية فى القضايا المصيرية والحضارية الكبرى.

الثالث – ثقافة السفينة التى تقوم على قاعدة من الوطن المشترك والمصير المشترك والبحث فى خروفات سفينة الهوية التى تكاثرت وتراكمت بما يؤدى إلى عاقبة الغرق والهلاك: إن أصغر خرق فى سفينة الهوية لا يعنى إلا أوسع قبر للجماعة بأسرها، فالأمر أمر جد لا هزل.

كل ذلك يوفر البيئة الأساسية الحافظة للهوية القاعدية، وهو مفضٍ لتأسيس عناصر الوعى بالهوية (وعى بالذات، وعى بالغير والآخر، وعى بالموقف)، التى تسهم فى بناء المجتمع والحفاظ على شبكة نسيجه الاجتماعى والحضاري.

ضمن هذه الرؤى جميعا والتى تتكافل وتتساند مع بعضها البعض، يمكن رؤية هذه العلاقة بين الشريعة والمواطنة، فتعطى لكل منهما حقه الواجب فى صياغة الجماعة الوطنية، وتأصيل حقيقة علاقاتها التعاقدية القائمة على مرجعية الشريعة كقواعد نظام عام وجامعية المواطنة كقاعدة لتشكيل أهم عناصر وأواصر النسيج الاجتماعى، عبر الوطن والمواطنة.

هوامش الفصل الثاني:

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، تحقيق وتعليق د. محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٢٤٩، وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٠، وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩٢، وما بعدها.

(٥) وليم سليمان قلادة، (مبدأ المواطنة) العلاقات الإسلامية ـ المسيحية فى الواقع المصرى : المفهوم الأساس فى الماضى والحاضر والمستقبل،

(٦) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم، عماد بدر الدين أبو غازي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٩٠، وما بعدها .

(٧) د. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، ط١، (القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ص ١٠ ـ ١٢ .

(٨) د. محمد سليم العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، (القاهرة : دار الشروق، ٢٠٠٦)، ص ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٩) المرجع السابق، ص ص٢٣٧ ـ ٢٣٩.

(١٠) سماحة آية الله الشيخ مهدى شمس الدين، فى االاجتماع السياسى الاسلامي، ط٢، (بيروت : المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(١٢) طارق البشري، فى المسألة الإسلامية المعاصرة ..الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط١، (القاهرة : دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣٨ .

(١٣) طارق البشري، الوضع القانونى بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط١، (القاهرة : دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١١٢.

(١٤) المرجع السابق، ١٢٤.

(١٥) طارق البشري، فى المسألة الإسلامية المعاصرة ..الحوار الإسلامى العلماني، مرجع سابق، ص ص ٦٣ ـ ٦٥.

(١٦) طارق البشري، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، ط٢، (القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٨)، ص٥ .

(١٧) طارق البشري، الوضع القانونى بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مرجع سابق، ص ١٤٠.

(١٨) عماد طارق عبد الفتاح البشري، فكرة النظام العام فى التشريع الإسلامى النظرية والتطبيق "دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية "، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه فى القانون، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص١، ٥ أيضا، أنظر وقارن فى تقريب فكرة النظام العام فى الشريعة الإسلامية للفكرة المبثوثة حول النظام العام فى القانون الوضعى ص٢٦٠، وما بعدها (الخصائص العامة للتشريع الإسلامى ـ أسس المرجعية العامة والكلية ـ المقاصد الكلية العامة) .

(١٩) طارق البشري، الجماعة الوطنية: العزلة والاندماج، (القاهرة : دار الهلال، ٢٠٠٥)، ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢٠) مالك بن نبي، ميلاد مجتمعى.

الفصل الثالث

الأقباط والشريعة بين دستور" الحركة الوطنية" (١٩٢٣) ودستور" ولى الأمر" (١٩٧١)

سمير مرقص*

(*) كاتب متخصص فى شئون المواطنة والدراسات الدينية.

مـدخــــل:

الحديث عن الأقباط والشريعة بعيدا عن السياق التاريخى والتطور السياسى لحركة الجماعة الوطنية المصرية بمكوناتها وألوانها السياسية المتعددة، يجعله حديثا – محض – دينيا، فهو يفترض مسبقا أن الكتلة القبطية كتلة متماثلة العناصر بحكم الرابطة الدينية، على الرغم من أن الواقع الاجتماعى يقول أنهم لا يشكلون "جماعة مستقلة"، أو "كتلة مغلقة" بسبب أنهم غير متماثلين من حيث الانتماء الاجتماعى والسياسي، فهم منتشرون رأسيا فى الجسم الاجتماعى المصري، ومنهم العامل والفلاح والمهنى والحرفى ورجال الأعمال والتجار، ولا يربط بينهم سوى الانتماء إلى مصر من جانب، والانتماء الدينى من جانب آخر، وبين هذين الانتماءين تفترق المصالح والتحيزات والرؤى و المواقف، أى بين الخاص والوطنى العام الجامع، تتنوع حركة الأقباط بحسب المتاح فى المجال العام.

ولاشك أن هذا الانتشار الرأسى فى الجسم الإجتماعى المصرى هو ما يحمى من عدم الوقوع فى فخ قراءة الظواهر من منطلق التقسيم الدينى للجماعة الوطنية فقط دون الأخذ فى الاعتبار التقاطعات والتكافلات الأفقية. كذلك فهم أن الفشل فى تطوير مؤسسات الاندماج الوطنى على قاعدة المواطنة على مدى عقود والذى أدى إلى الارتداد إلى التكافلات الرأسية (الدينية والعشائرية، . . .)، لا يصلح أن يكون نقطة انطلاق وحيدة لتحليل الظواهر، وألا تكون القراءة الدينية لها هى القراءة المعتمدة للباحث دون غيرها، كون الظواهر مركبة ومتعددة / متداخلة المستويات، ومن ثم لابد وأن يتم التعامل معها من خلال النظرة المركبة [1]. وعلى الرغم مما يبدو من أن هناك موقفا واحدا من موضوع الشريعة إلا أن هناك خطوطا رفيعة جدا بين الأقباط فيما يتعلق بهذا الموضوع سوف نشير إليها.

وعليه فإن مقاربتنا لموضوع الأقباط والشريعة تنطلق من السياق التاريخى للحركة السياسية المصرية من جهة، وللمسيرة الدستورية المصرية باعتبار الدستور الوثيقة المرجعية العليا للمصريين من جهة أخرى. ولعل هذه المقاربة تعصم من الوقوع فى مأزق الخطاب السجالى الذي" توجهه الرغبة فى إبطال رأى الخصوم أكثر من أى شىء آخر. إنه خطاب الردود والردود على الردود، وبالتالى فهو لا يبنى معرفة ولا يبرهن على حقيقة تستطيع أن تجاوز السجال إلى نوع من البحث عن وجهة نظر جديدة أو قراءة معاصرة"[2]، وعليه فإن مهمة الوصول إلى جهة نظر جديدة أو قراءة معاصرة، أيا كان المسمى، تحتاج إلى رصد للتفاعلات الاجتماعية والسياسية فى لحظة تاريخية معينة أنتجت دستورا من المفترض أنه

يعبر عن المصريين وفي إطاره معرفة موقف الأقباط - تجاوزا - (الأقباط بتنوعهم وليسوا الأقباط الكتلة) من الشريعة. فالقراءة الأولى تقول أن ردود فعل الأقباط قد تباينت بين دستورى ١٩٢٣ و١٩٧١، ولكن من الأهمية بمكان أن نرصد أن الرؤية الإسلامية لفكرة الدولة (بما تتضمن من مفاهيم حول النظام السياسى والمواطنة ببعديها المساواة والمشاركة) قد تعرضت للاختلاف والتغير عبر "أجيال خمسة عاش كل جيل إشكالية الدولة على نحو خاص، وأنتج حولها خطابا"[٣] مغايرا.

ولعل مقاربتنا بهذا المعنى تعصمنا من السجال السياسى الضيق وتجعلنا نضع أيدينا على مكامن الاختلاف بغرض "تجديد رابطة المواطنة[٤] ودعم تماسك الجماعة الوطنية بما لا يخل بالمركب الثقافى المصرى المتعدد العناصر. وبلغة أخرى تحرير موضوع الشريعة من السياسى الآني، و"التمييز بين ما هو معرفى وما هو أيديولوجي، بين ما هو حقائق تاريخية وما هو مجرد هوى ورغبات ذاتية. . . ذلك لأن موضوع الدين والدولة وتطبيق الشريعة من الموضوعات التى تتأثر بالسياسة وتخضع لحاجاتها ومنطقها . [٥] أظن أن ما سبق، ضرورة لابد من التأكيد عليها لتكون ضمانة لكى يبلغ الحوار هدفه المرجو، خاصة وأن الخبرة تقول كيف تحولت الحوارات حول التعديلات الدستورية فى السنة الماضية إلى سجالات حادة وبخاصة حول المادة الثانية من الدستور الخاصة بدين الدولة والشريعة الإسلامية، والمفارقة أن هذه المادة لم تكن من ضمن المواد المطروحة للتعديل من الأصل، وهو ما يعكس إلى أى مدى تصل درجة الاحتقان والاستقطاب فى الحالة المصرية.

ويشار كيف أن أى حديث دستورى قد يتناول العلاقة بين الدين والدولة بات من " أكثر الأمور حساسية. . . لما قد تثيره من خلاف وانقسام[٦]، هو فى الأساس سياسى وله طبيعة صراعية لا يمكن أن يوصل إلى أى صيغ وطنية توافقية بقدر ما قد يؤدى إلى تأجيج الفتنة، حيث سوف يتشح السياسى بالديني.

فى ورقتنا هذه سوف نقارب الموضوع من خلال السياق التاريخى والتطور الدستورى كما ذكرنا، وأخذ كل من دستورى ١٩٢٣و١٩٧١ لتوضيح التباين فى ردود فعل الأقباط فيما يتعلق بالنصوص الخاصة بدين الدولة ولاحقا الشريعة الإسلامية. وقد قمنا باختيار هذين الدستورين لأهميتهما القصوى فى تاريخ مصر، فالأول يعد نقطة فارقة فى تاريخ مصر السياسى وترتب عليه تحول جذرى حقيقي، ولأن الثانى نموذج نقيض للأول من حيث طبيعة الإصدار كما سيبين لنا، كما أنه لم يزل محل جدل بعد ما يقرب من أربعة عقود.

◆ أعلن أحد نواب الكتلة البرلمانية الإخوانية أن الاقتراب من المادة الثانية من الدستور أمر يمكن أن تراق فيه الدماء.

أولا ـ الأقباط بين دستورين

بداية ربما يكون من المفيد قبل استعراض موقف الأقباط من دستورى ١٩٢٣ و١٩٧١، أن نعرف أنواع الدساتير كمدخل إجرائى يعيننا فى طرحنا كما سنرى. ففكرة الدستور لا تنفصل عن فكرة الجماعة السياسية، ومن ثم فان كل جماعة سياسية تتحرك فى إطار كيان سياسى يصبح أن يكون لها دستور. ونتيجة لما سبق تتعدد طرق إصدار الدساتير، ويرصد أساتذة القانون الدستوري[٧] من خلال الخبرة التاريخية فى العديد من دول العالم أنواع عدة من الدساتير، لن نتعرض لها كلها ولكن سنذكر ما يفيد موضوعنا، وذلك كما يلي:

١ـ أنواع الدساتير:

- الدستور الصادر برغبة من ولى الأمر.
- الدستور الصادر فى شكل تعاقد بين ولى الأمر وممثلى الشعب.
- الدستور الصادر بواسطة جمعية نيابية.

أ- الدستور الصادر كرغبة من ولى الأمر:

يعتبر هذا النوع من الدساتير* على حد قول الفقيه بارتلمي، وليد إرادة صاحب السلطان، ويرى رجال الفقه الدستورى أن صدور الدستور من قبل ولى الأمر، دليل على تأخر الروح الديمقراطية، بل يعتبر بعض الشراح ذلك الأمر، خدشا لكرامة المواطنين.

ب- الدستور الصادر فى شكل تعاقد بين ولى الأمر وممثلى الشعب:

يمكن أن يكون الدستور نتيجة اتفاق بين الشعب وولى الأمر(**)، ويعيب بعض الشراح على هذه الطريقة أن ولى الأمر يعد نفسه مساويا للأمة، مع إنه فى الواقع لا يشاركها حق السيادة، إذ أن السيادة الشعبية ملك للأمة دون شريك. لذلك لا يجوز أن يشاطر ولى الأمر الشعب فى إبرام عقد يحدد اختصاصات ممثلى الشعب، وإن كان عمليا لا يكون الدستور فى شكل عقد، إلا بعد نضال يغلب فيه ولى الأمر على أمره، لصالح الشعب.

** ومن أمثلة ذلك الدستور الانجليزي،فقد تغلب الأشراف أثناء ثورتهم على جيوش الملك جون وأجبروه على أن يوقع على ما يعرف "بالماجنا كارتا" سنة ١٢١٥، كذلك دستور سنة ١٨٣٠ الفرنسي، فقد كان نتيجة تعاقد بين الدوق أورليان قبل اعتلائه العرش وبين نواب الشعب الفرنسي، الذين اجتمعوا برغم حل مجالسهم.

ج- وضع الدستور بواسطة جمعية نيابية تأسيسية:

يصنف الدستور الذى يوضع من قبل جمعية نيابية تأسيسية بأنه الأقرب إلى الديمقراطية الصحيحة، فمن يقوم بوضع الدستور فى جمعية منتخبة من الشعب أو مفوضة منه. ومعظم الدساتير التى صدرت بعد الحرب العالمية الأولى من هذا النوع. ويؤيد الدستور الذى يصدر بهذه الكيفية مبدأ "الأمة مصدر السلطات"، وفى الأغلب يكون هذا الدستور ملائما للمجتمع، ويتمسك به الشعب، مما يحول دون أن تعبث به الهيئة الحاكمة، وبالأخير احترام إرادة الشعب وتقدير قدسية الدستور.

فى ضوء ما سبق يمكن القول أن دستور ١٩٢٣، بدرجة أو أخرى، ينتمى من حيث طبيعته وطريقة وآلية صدوره إلى النوع الثالث من أنواع الدساتير، كما أسلفنا، فدستور ٢٣جاء معبرا عن مسيرة الحركة الوطنية المصرية فى صورتها "الإدماجية".

كما يمكن أن نقول أن دستور ١٩٧١ هو أقرب للنوع الأول من الدساتير الذى صدر بمبادرة من ولى الأمر أو فى أحسن الأحوال فى شكل تعاقد بين ولى الأمر وجانب من ممثلى الشعب، ولا يمكن أن نفصل طبيعته هذه وطريقة صدوره عن السياق الذى صدر فيه، والذى كان يتسم بالصراع و "الإقصائية".(*) كيف؟

٢- دستور ١٩٢٣: تعبير عن الحركة الوطنية "الادماجية"

فى هذا الجزء من الدراسة سوف نتناول نقطتين هما: ثورة ١٩١٩ والطريقة إلى دستور ١٩٢٣، والأقباط والنصوص الدستورية الدينية فى دستور ٢٣.

أ- ثورة ١٩١٩ الطريق إلى دستور ٢٣

تعد ثورة ١٩١٩ نقطة تحول كيفية فى مسيرة الحركة الوطنية المصرية، وذلك من زاويتين:

- الأولى تعدد القوى الاجتماعية والسياسية المشاركة فى الثورة.
- والثانية تحقق التكامل الوطنى بين المسلمين والأقباط بصورة غير مسبوقة فى تاريخ مصر.

◆ **بالنسبة للزاوية الأولى،** نجد مصر وقد شهدت تحركاً جماهيرياً شاملاً من أجل الاستقلال، الأمر الذى يغنى فى تاريخ المجتمعات والشعوب المدخل لتكوين الجماعة السياسية الوطنية، فما التحرك الجماهيرى والشعبى إلا مدخل نحو بدء الانطلاق لتأسيس هذا التكوين، فلقد عكست ثورة ١٩١٩ رغبة عامة فى "تكوين الجماعة السياسية تكويناً

مصرياً، ومزج الأهالى فى كيان سياسى واحد وإيجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الأهلين"[٨]، وعليه لم يكن غريباً أن يعتبر الباحثون ثورة ١٩١٩ "ثورة نموذجاً"، من حيث قدرتها على استيعاب القوى الاجتماعية المختلفة وطرحها شعارات التف حولها الناس ومثلت تعبيراً حياً لحاجة طالما اشتاق لبلوغها المصريون، وقد كشف تطور المجتمع المصرى إبان الحرب العالمية الأولى عن ظاهرتين هما:

أولاهما: الضغط الهائل وغير الطبيعى من الفلاحين الفقراء والمتوسطين إلى جماهير المدن من البروليتاريا والحرفيين وصغار التجار منضماً إليهم جماهير المتعلمين والموظفين وصغار الضباط. وبالتالى فإن التناقض كان حاداً وعدائياً بين هذه الفئات وبين الإمبريالية المتمثلة فى الاحتلال والحماية.

والظاهرة الثانية: أن تطور البرجوازية المصرية أثناء الحرب وتوسعها إلى حد ما، وزيادة ثروتها قد أدى إلى نمو وعيها وإحساسها بأهمية السوق الوطنية. أو بتعبير آخر، أن مصر العشرينيات لم يعد بالإمكان إخضاعها للأنظمة الإمبريالية لأن صناعتها الناشئة جعلتها فى موقف المعادى للاتفاقات التجارية الاستعمارية وهذا هو التناقض العدائى الثانى بين البرجوازية من جهة والاحتلال من جهة أخرى[٩].

ويرسم لنا أحد الباحثين صورة للمشهد توجز تفاصيله فى وجود "قطبين رئيسيين" فى الحركة هما:

- البرجوازية الناشئة كقطب أول، بما تضمنه وتجذبه من مثقفين ومتعلمين وغيرهم. وهذه الطبقة احتلت قمة التعبير السياسى الأيديولوجي.
- أما القطب الآخر فى الحركة الثورية فكان فى القاعدة، ومثلته الجماهير الفقيرة المسحوقة وما جذبته من مثقفين ومتعلمين وغيرهم. وقد دار حول هذين القطبين الطبقات العليا من المجتمع التى أضيرت بفعل ظروف الحماية والحرب(١٠).

◆ **بالنسبة للزاوية الثانية**، يمكن القول أن ثورة ١٩١٩ قد استطاعت أن تضع فى بؤرة الحدث حركية جديدة مثلت ذروة فى العلاقة بين مكونى الجماعة الوطنية، حيث اتجهت بها نحو تحقيق "الاندماج الوطنى" بات مثالاً يقاس عليه، فلقد "ارتفعت بقضية التكامل القومى بين المسلمين والقبط إلى مستوى لم تبلغه من قبل. ذلك أنه إضافة إلى المفاهيم التى طرحتها "الشعب الواحد" و"الجامعة القومية" و"المواطنة" فإن تجربة هذه الثورة مازالت تشكل فى التراث التاريخي المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسية التى تتم استعادتها كلما وقعت أزمة فى العلاقة بين القبط والمسلمين[١١]. كما نجحت فى أن تبلور المواطنة من خلال "الالتفاف

القاعدي"من جموع المصريين حولها والتى أعطت للمواطنة "مضموناً جماهيرياً اجتماعياً"[١٢]، ولعل القارئ للتاريخ يمكنه أن يرصد كيف أسست ثورة ١٩١٩ مساراً جديداً تحركت فى إطاره الجماعة الوطنية ولفترة زمنية غير قصيرة انعكست بشكل واضح فى المشاركة السياسية للمصريين وبخاصة الأقباط .

ولعل المشاركة الإيجابية من قبل كل القوى الوطنية ومن ضمنهم الأقباط فى بلورة دستور ١٩٢٣أحد أهم تجليات النضال الجماهيرى على أرض الواقع، فكان النقاش الدستورى إدماجيا فلم يقص أحدا، وكان بحق ، بدرجة أو أخرى تعبيرا عن النموذج الثالث من الدساتير ويمكن أن نعده من ضمن الدساتير الديمقراطية التى صدرت آنذاك عقب الحرب العالمية الأولى . فلقد جاءت النصوص، بدرجة أو أخرى، معبرة عن نضال الناس، وتبلورت بحسب أستاذنا الراحل وليم سليمان قلادة لحظة تمثل القمة فى تاريخ تطورى طويل ومعقد للغاية، لحظة يطلق عليها "لحظة الحق الدستورية"[١٣].

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن النظام الدستورى الأصيل والفعال لا يقوم بمجرد إعلان مبدأ أو نص موضوع أو مستورد، وإنما تكون له فاعلية إذا كان تعبيرا عن جهد الناس لاستخلاص حقوقهم، وإذ تصل الجماعة من خلال حركتها إلى إجماع . . يصير التعبير عن هذا الإجماع فى النص. . من أجل المشاركة فى الحكم واكتساب حقوق المواطنة. إن هذه الحركة القومية هى التى جعلت الدستور يميل للناس، وأن يكون لهؤلاء الناس نصيب حقيقى فى الحكم من خلال ممثلين وثقوا فيهم، فكانوا من الأمانة أن يتمسكوا بنصوص الدستور لأنها تعبير عن نضال الناس من أجل تقليص سلطة الحاكم، وإرساء تقاليد دستورية محترمة. . وأن يكون الدستور هو المرجع الذى يرجع إليه و الحكم الذى يحتكم إليه. . ومعيارا للحكم الصالح من أجل الخير العام. وعليه لم يكن تمسك زعماء الثورة:سعد زغلول ومصطفى النحاس على التوالي، بأحكام الدستور مجرد تمسك بنصوص وإنما بما أنجزه المصريون، وبداية تبلور إرهاصات التقاليد الدستورية بضرورة الامتثال للدستور، "واجب الامتثال"[١٤].

ب. ماذا عن الأقباط والنصوص الدستورية الدينية فى دستور٢٣؟

لقد كانت ثورة ١٩١٩تعبيرا عن الحداثة والتحديث فى آن واحد؛ القدرة على الانفتاح على الجديد فى العالم (التحديث) والقدرة على الابتكار الذاتى بالتفاعل مع هذا الجديد(الحداثة). لم تكن لهذه الحداثة أن تتشكل إلا فى سياق تاريخى تكون هى من نتائجه بكل ما يرافق ذلك من روح نقدية تجاه ما هو تقليدي، ومع انقطاع مع الغيبى والخرافي، وفى سياق التطور

الاجتماعي والثورة على البنى المتآكلة. في هذا السياق ينبغي فهم المادة ١٤٩ وهي المادة الأولى من الباب السادس المعنون"أحكام عامة" من دستور ١٩٢٣والتى نصت على ما يلي:

"الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية".

فلماذا حدث الإجماع؟.

لقد تبلور الإجماع حول الدستور الجديد من قبل المشاركين في لجنة الدستور والتى كانت تضم ٣٠ عضوا بالإضافة إلى رئيسها حسين رشدى باشا ونائبه أحمد حشمت باشا، مثل غير المسلمين ما يقرب من ٢٠٪ من تشكيلها. وعليه ففي ضوء طبيعة الثورة التي لم تقص أحدا وكانت إدماجية الطابع، وجاء الدستور تعبيرا عن ذلك كما أوضحنا، نجد أن الأقباط لم يخرجوا عن إجماع الجماعة الوطنية بالرغم من وجود النص المذكور، ذلك لأن هناك محددات ثلاثة حاكمة في موقف الأقباط من الاندماج أو الانكفاء، وذلك كما يلي:

- طبيعة السلطة السياسية.
- المجال العام.
- دين الدولة.

بالإضافة إلى ما أوردناه حول ثورة ١٩١٩ وطبيعتها وملامحها، يشار إلى أن مصر دخلت القرن العشرين تحمل فقها إسلاميا يعبر عن الروح القومية المصرية التى كانت آخذة فى التبلور وتتفق مع منطق التطور الذى بدأت تشهده مصر آنذاك والتلاقى بين الحداثة والتحديث.

- **طبيعة السلطة السياسية:**

كان الموقف من طبيعة السلطة السياسية محسوما من قبل كل القوى الوطنية فى مصر، من واقع الخبرة على أرض الواقع، ومن واقع التطور الفقهى الذى اختبرته مصر. فلقد كان الإمام محمد عبده رافضا أن يكون نصيرا لقيام سلطة دينية فى المجتمع بأى وجه من الوجوه وفى هذا المقام كان يقول:

" إنه ليس فى الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة. . وأن أصلا من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . . وأن الحاكم مدنى من جميع الوجوه "(١٥).

- **أما عن المجال العام:**

لقد كان المجال العام مجالا للقاء المصريين دون تمييز، حيث اتسم بأنه زمنى / نسبى / مدنى السمات لا يمكن وصفه بأنه "ثيوكراتيك" (١٦)(أى ديني) بحسب الإمام محمد عبده. ولا

ينفى الإمام وجود السلطان الدينى والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وينفى اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التى تمارس سلطة من السلطات. ويقول الإمام:"إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه فى طريقة نظره".(١٧)

فى هذا السياق، يأتى الموقف من الأحزاب وضرورة أن تكون مدنية ، وتأتى صياغته لبرنامج الحزب الوطنى المصرى سنة ١٨٨١لتؤكد هذا التوجه. ففى المادة الخامسة من هذا البرنامج يقول:"الحزب الوطنى حزب سياسي، لا دينى، (أى ليس حزبا دينيا . . وليس بمعنى أنه ضد الدين، تعليق د. محمد عمارة فى الجزء الأول من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ص ١٠٩)، فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، . . . وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر. "(١٨).

- **أما عن الموقف من دين الدولة:**

يبدو أن موقف غير المسلمين من النص بأن الإسلام هو دين الدولة، لم يضف للواقع شيئا، فهى حقيقة من جهة، كما أن الإسلام هو دين غالبية السكان من جهة أخرى، وأتصور أنه من هذين المنطلقين لم يجد الأقباط ما يجعلهم يتخذون موقفا انكفائيا.

خلاصة القول، مثلت ثورة ١٩١٩ ودستورها حالة إدماجية، أنتجت صيغة تلاقى بين الحداثة والتحديث، وبين المسلمين والمسيحيين، وبين الوطنية والدين، وتفاعل الفقه مع حركة الواقع، ونتج عنه، إن جاز التعبير، "فقه وطنى" بامتياز خطابه الإصلاحى المدنى. لقد وثق المصريون بأنفسهم بحسب، أستاذنا طارق البشري، ومن ابتعاد حركتهم من شبهة الخلاف الطائفي، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماما . . . وبدوا فرحين واثقين كإنسان وجد نفسه (١٩).

٣- دستور ١٩٧١: حالة سياسية "إقصائية"

وسوف نتناول هنا ثلاث نقاط أساسية، هى حقبة السبعينيات وما حملته شعار "الدين للوطن إلى الدين للسياسة"، والأقباط فى المرحلة الراهنة، وأخيراً موقف الأقباط من الشريعة.

أ. السبعينيات من الدين للوطن إلى الدين للسياسة:

دخلت مصر حقبة السبعينيات بإصدار دستور جديد، فكان دستور ١٩٧١، والذى يمكن تصنيفه بحسب طريقة وضعه أنه دستور صادر عن ولى الأمر، بحسب أنواع الدساتير كما ذكرنا، فى سياق سياسى طابعه صراعى وإقصائى. فباستقراء حركة النظام فسوف نجد أن "مجمل سياساته قد اتجهت تارة بالتدريج وتارة بانعطافات حادة إلى إحداث انقطاع"[٢٠] مع المسيرة التاريخية سواء ما تم إنجازه فى مصر فى مطلع القرن العشرين أو الخمسينيات والستينيات. والمفارقة الكبرى التى أثارت الريبة هو محاولة النظام الجديد فى أن يجمع بين نقيضين: وهما: الدخول فى تقسيم العمل الدولى الجديد، والاندماج فى السوق الرأسمالية العالمية تحت ما عرف بسياسة الإنفتاح من جهة، وأن يوظف الدين فى تثبيت أركان الحكم وتوجهاته من جهة أخرى. فلقد كان"طرح النظام لمسألة الشريعة، يعنى استخدامها كأداة سياسية للمناورة، والتغطية على عمليات التغيير الأيديولوجي – الاجتماعى – والسياسي، والتى ستجرى لصياغة نظام الانفتاح الاقتصادي" [٢١] ولعل أهم ما يمكن أن نرصده فى هذا السياق أربعة أمور كما يلى:

- أن الدستور الجديد وضع فى لحظة سياسية صراعية بين القوى السياسية، وهو أمر يختلف جذريا عن السياق الذى وضع فيه دستور ١٩٢٣.
- تنامى خطابات إسلامية مغايرة عن الخطاب الإصلاحى الذى أنشغل بالدولة الوطنية فى مطلع القرن العشرين. فهناك خطابات ثلاثة أخرى يمكن رصدها، انشغل الأول بدولة الخلافة، والثانى بالدولة الإسلامية، والثالث بالدولة الثيوقراطية [٢٢].
- فى ظل هذا التحول صدرت كتابات وراجت على المستوى القاعدى، تعيد النظر فى الوضع الفقهى للأقباط كذلك التعامل مع الأقباط كجماعة دينية.
- بدء عمليات عنف منظم تجاه الأقباط.

خلاصة القول، ساهم ما سبق والذى يقع فى مجمله فى إطار المجالين العام والسياسي، فى إنكفاء الأقباط. فالتقنين المصرى منذ الأربعينيات يعمل بحسب المبادىء العامة الكلية للشريعة الإسلامية. [٢٣] وعلى الرغم من أن المادة ٤٦ فى الدستور الجديد نصت على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية" دون إشارة إلى العادات المرعية التى كانت تتضمنها الدساتير السابقة بما فيها دستور ٢٣ [*]، إلا أن الواقع لم يدعم هذا

* "تحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقا للعادات المرعية فى ديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافى الآداب". المادة ١٢ من دستور ٢٣.

النص وظهر الخلاف جليا حول حكم الشريعة فيما يتعلق بالتعاطى مع هذا النص وبخاصة فى الأعوام الأخيرة(**).

و لاشك أن اللحظة السياسية الصراعية والإقصائية بما أدت إليه من أمور أربعة أشرنا لها، لم تعط فرصة إنه عند التفكير فى إقرار المادة الثانية من الدستور والخاصة بالشريعة الإسلامية، "يكون من حق الجميع – بموجب حقهم فى المواطنة – أن تبسط أمامهم وجهات النظر الإسلامية، وأن يبين الفارق بين الأحكام القطعية الثابتة وبين الآراء والاجتهادات الفقهية التي يمكن أن يؤخذ منها ويترك، والتى يمكن أن تتعدل بمراعاة الزمان والمكان ، وأن يجرى الحوار الفقهى حثيثا حول الجوانب التطبيقية والتفسيرية، لإمكان الوصول إلى الصياغات التى يمكن أن تحتضن أغلب إيجابيات تجاربنا التاريخية وخبراتنا، وذلك فى الإطار العام للشرعية المهيمنة المأخوذة من الشريعة، وبما يستجيب لحاجات البيئة والعصر ويتوخى جلب المصالح ودفع المفاسد."(٢٤)

وفى نفس الإطار سرعان ما بدا تيار الإسلام السياسى فى إطار الصراع السياسى بينه وبين النظام السياسى من جانب، وبينه وبين التيارات السياسية الأخرى من جانب آخر، يتحرك فى إعداد مشروعات دستورية لبلوغ الدولة الإسلامية المرجوة، فأعدت فى منتصف السبعينيات مشاريع قوانين الحدود المستمدة من الشريعة الإسلامية (٢٥) ، ولعل من الأمثلة التى يمكن أن تذكر فى هذا المقام وأثرت على الأقباط سلبا هو عدم قبول جواز شهادة غير المسلم فى المحاكم. وتوالت المشروعات والدراسات (٢٦) فى هذا الاتجاه وكلها تصب فى التعامل مع الأقباط كأهل ذمة. بيد أن الأهم من ذلك أن هذه الجهود تمت بعيدا عن التراكم الدستورى الذى تم من قبل، والذى كان يقدم نموذجا تجديديا لكيفية تحديث البنية القانونية المصرية على النحو الذى قام به الفقيه السنهورى فى تعامله مع القانون المدنى المصرى الذى صدر عام ١٩٤٩(٢٧)، أو وفق آليات التجديد التى عرفتها البنية القانونية المصرية تاريخيا(٢٨). فى هذه الأثناء انتشرت كتابات الجهاد والجماعة الإسلامية التى كان لها فى المجمل موقف سلبى من غير المسلمين، ومن المسلمين العلمانيين على السواء.

** باتت قضايا التحول الدينى وبناء دور العبادة مثار إزعاج حقيقى للجماعة الوطنية ، لإختلاف الإجتهادات حولها من جهة، ولعدم وجود قوانين منظمة لهذين الأمرين. وكنا قد اقترحنا فى جريدة الوفد بتكوين لجنة بإسم لجنة ٤٦ نسبة للمادة الدستورية تعمل على حل هاتين الإشكاليتين إلى أن تتم معالجتهما قانونيا فى صيف ٢٠٠٧. ويمكن مراجعة عمرو الشوبكي، مفهوم الردة فى مواجهة حرية العقيدة لجريدة المصرى اليوم،٢٠٠٧/٨/٢٣.

ومن المفارقات الهامة التى يجب أن نسجلها هنا أن الكتابات الإخوانية – باعتبار الإخوان التيار الرئيسى للإسلام السياسى – فى هذه الفترة – وربما إلى الآن – جاءت أدنى بكثير مما جاء فى مشروعهم الدستورى الذى قدموه فى العام ١٩٥٢، وصاغه الدكتور طه بدوي، وقدمته الشعبة القانونية لجماعة الإخوان آنذاك (٢٩) وجاء فيه:

- إعلاء لفكرة الدولة القومية الحديثة التى تستند إلى تنظيمات سياسية وقانونية.
- لم يضع حظرا على تولى المناصب أو شروطا تفرق بين المصريين.
- التزم استخدام تعبيرات من نوعية أحكام الإسلام.

وفى العام ١٩٩٥، نشر المستشار الهضيبى مشروع ميثاق وطنى استلهم بنوده من دستور ١٩٥٢، بيد أنه مال إلى التشدد وبخاصة فى مجال الحريات، ووضع قيدا على منصب الولاية العامة، وقد جاء برنامج الإخوان الحزبى يحمل هذه الروحية بالرغم من بعض الملاحظات الإيجابية التى لاحظناها إلا أن بعض الالتباس لم يزل متوفرا[٣٠]. ويؤكد ما سبق على أهمية اللحظة التاريخية:وطنية إدماجية أم سياسية إقصائية.

ولاشك أن "غلبة الصراع السياسى على التشريعي والقانونى ساهمت فى نقل مسألة الشريعة من مستوى الطرح الفنى والقانونى إلى مستوى الشرعية السياسية والمجال العام"[٣١]، وهما محددان أساسيان أثرا على موقف الأقباط من قضية الشريعة وما يترتب عليها.

ب. الأقباط واللحظة الراهنة:

إن القراءة الإجمالية للخطابات الإسلامية والتى طرحت موضوع الشريعة فى السياق السياسى فى إطار بناء دولة الخلافة أو بناء الدولة الإسلامية أو الدولة الدينية من جهة، وبمعزل عن خطاب التيار الإصلاحى الذى استطاع أن ينجز إجتهادات معتبرة سقفها أعلى بكثير مما جاء فى الخطابات الثلاثة سالفة الذكر والتى بات لها رواج فى الواقع الثقافى المصري. ولعل من أهم الإشكاليات التى يمكن رصدها وتعد من المحددات العامة لموقف الأقباط من الشريعة، وتطرح السؤال كيف يمكن للشريعة أن تحلها، هذه المحددات هى كما يلى:

- إضفاء المقدس على المجال العام.
- حدود المساواة وتكافؤ الفرص / إعمال المواطنة.
- حدود حرية المعتقد وإقامة الشعائر الدينية.
- إضفاء المقدس على المجال العام.

وأقصد به تحول العمل العام السياسي والاجتماعي إلى عمل ديني يصبح بموجبه التنافس في هذا المجال / الشأن بين إسلام ومسلمين وغير مسلمين وليس بين تيارات وتوجهات وأفكار متنوعة قابلة للاختلاف . فرفع شعار الإسلام هو الحل جعل من مجال مدني الطابع أن يصبح دينيا ويجعل التنافس السياسي والمدني تنافسا مع مطلق وهو ما يحمل ضمنا إعادة تقسيم المجال العام على أساس ديني ومن ثم يصبح الأقباط بالنتيجة كتلة دينية طائفية. إن إضفاء "المقدس" أو "الديني" على الشأن العام كبديل للسياسي والمدني يمثل إشكالية لابد من التعامل معها وهي إشكالية الديني والمدني وحدود كل منهما.

- **حدود المساواة وتكافؤ الفرص وإعمال المواطنة**

واقصد بها حدود الشريعة في إطلاق المساواة في كل أمور الدنيا أو بتعبير أخر للمواطنة وما تنطوي علية من حقوق وواجبات واقتسام موارد. وهنا لابد من الإشارة إلى ما يتعلق بقضايا مثل: تقلد المناصب العامة، وحدود الفهم العملي والتطبيقي لمفهوم الولاية .وفي هذا المقام من الأمانة أن أشير إلى ما هو متواتر أن هناك تصورا لدى البعض في الجماعة بعدم التسليم بالمساواة الكاملة انطلاقا من أن الإسلام لا يرتب لأهل الكتاب غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة في مقابل أدائهم للجزية.

- **إشكالية حرية المعتقد وإقامة الشعائر الدينية**

في هذا المقام تثار كثير من التساؤلات حول إعمال المادة ٤٦ من الدستور المصري على أرض الواقع من حيث حدود هذه الحرية والتمكين من إقامة الشعائر الدينية.

وأتصور أن هذه الإشكاليات تحكم إلى حد كبير الموقف من الشريعة بخاصة لبعدها عن أطروحات وإجتهادات معتبرة أنجزها الشيخ يوسف القرضاوي، والمستشار طارق البشري والدكتور محمد سليم العوا. ويشار هنا إلى كيف أوضحت المراجعات التي تمت مؤخرا من قبل الجماعة الإسلامية والجهاد التصورات الشرعية التي تعبر عنها أدبياتهم.

ج- الأقباط اتجاهات ثلاثة:

وفي هذا المقام ربما يكون من المفيد الإشارة إلى أنه بالرغم من أن الصورة العامة تقول أن هناك موقفا قبطيا واحدا تجاه الشريعة إلا أن المسح الأولي للعديد من الكتابات والتصريحات تشير إلى وجود اتجاهات ثلاثة بين المصريين من المسيحيين من نحو الشريعة، وذلك كما يلي:

- **الاتجاه الأول:** اتجاه مدني ثقافي يقبل بالصياغة الحالية في إطار الخصوصية الثقافية المصرية مع تفعيل المواطنة على أرض الواقع بغير شروط في ضوء الخبرة

التاريخية، وينطلق هذا الاتجاه من أن البناء القانونى المصرى بصيغته "الأصيلة المتجددة" لا يمثل عائقا فى طريق المواطنة.

- **الاتجاه الثانى**: اتجاه ينطلق من أرضية دينية ويطرح أسئلة متنوعة على الشريعة لكى تجيب عنها. وينقسم هذا الاتجاه إلى تيارين: الأول يقبل بالصياغة الحالية ويطالب بقوانين تفصيلية فى القضايا دينية الطابع بالأساس مثل: بناء الكنائس، والتحول الدينى. والثانى يطالب بإعادة صياغة المادة الثانية بتوسيعها لقبول الأديان الأخرى والمذاهب والمواثيق العالمية كمصادر للتشريع، وهناك من يذهب إلى إضافة نص خاص بالأديان الأخرى مثلما جاء فى دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية (المادة ١٣).
- **الاتجاه الثالث**: ينطلق من أرضية علمانية (بالمعنى السياسي) يطالب بإلغاء المادة الثانية أو أى نص ذات دلالة دينية.

وحتى يكون الحديث مكتملا يحتاج إلى إعادة فتح الحوار حول الإشكاليات المثارة شريطة أن يكون هذا الحوار محررا من السياسة وبعيدا عن مصالحها الضيقة واستعادة الحالة الوطنية التى تسمح بالتفاعل والتواصل وتجديد رابطة المواطنة، من خلال استعادة المجال العام ليكون مجالا حيويا جامعا بين المصريين ويكسر ما أسميه العزلة الآمنة التى لجأ إليها الأقباط ، ويدفع الفكر الإسلامى بتقديم الأفضل لتجاوز طروحاته عن الحضور المشروط ويعمل الجميع معاً لمقاومة الانسداد السياسى [٣٢]. . . وفى هذا المقام أطرح مفهوما للنقاش هو المواطنة الثقافية، وماذا نعنى بذلك؟

ثانيا - المواطنة الثقافية قاعدة للحوار المستقبلى

يأتى مفهوم "المواطنة الثقافية "[٣٣] *Cultural Citizenship*، أو المواطنة فى بعدها الثقافى ليعيننا فى فهم مدى حضور الخصوصيات الثقافية المتنوعة فيما أسميناه " المجال الحيوى الفاعل " أو عملية المواطنة فى شمولها من عدمه، وتعنى المواطنة الثقافية ما يلي:

"أنها الحق فى المشاركة – الثقافية – فى المركب الثقافى العام لمجتمع بعينه. . " [٣٤].

أى أنها العملية التى من خلالها يكون للخصوصيات الثقافية حق المشاركة فى المركب الثقافى العام لمجتمع من المجتمعات، شريطة أن تكون هذه الخصوصيات فى حالة تفاعل بما يفيد تقدم هذا المجتمع. فى هذا المقام تؤخذ فى الاعتبار عدة أمور، و ذلك كما يلى:

١ - إن المركب الثقافى العام الأحادى البسيط غير القادر على استيعاب التنوع الثقافى والتعددية يعكس إن هناك مشكلة ما.

٢ - أن حضور الخاص فى العام لا يعنى الإلغاء أو الاستيعاب طالما أن القضايا والأهداف محل اهتمام هذه الخصوصيات تصب فى اتجاه الخير العام.

٣ - أن يكون المركب الثقافى العام من "البراح" فى إتاحة المساحات المطلوبة للخصوصيات الثقافية فى أن تعبر عن نفسها.

ويؤكد ترنر على أن تحقق المواطنة الثقافية يتجلى فى عدة أمور منها:

- تمثيل الهوية الثقافية الخاصة فى المركب الثقافى العام بالتساوى مع الهويات والخصوصيات الأخرى.
- إدراج التاريخ الثقافى للخصوصيات المتنوعة ضمن التاريخ العام و الذاكرة القومية.
- حرية التعبير الكاملة للخصوصيات و إبراز المنظومة الرمزية الخاصة بكل خصوصية بصورة يألفها الجميع.

إن شعور أحد أطراف عملية الاندماج بأنه وحده يملك الحقيقة المطلقة، و أن باقى الأطراف عليهم التحرك تحت سقف أطروحات بعينها باعتبارها مطلقة وغير قابلة للنقد، وهو ما يعنى إضفاء "المقدس" على المجال العام، إنما يعد أمرا خطيرا لأن المجال العام الذى من المفترض أن تلتقى فيه كل الجماعات ليس مجالا للقاء المقدسات . لذا فالاندماج هو عملية مجتمعية *Societal* شاملة تحتاج إلى جهد وانفتاح وإعادة القيمة للدولة القومية المؤسسة على المواطنة والاقتصاد الإنتاجى والاستقلال الوطني.

والخلاصة، أنه لا يمكن أن يكون هناك بشر يعملون ويعيشون معاً فى مجتمع ما من أجل مستقبلهم المشترك من دون أن يكون لهم حضور فاعل ومشاركة حقيقية (أى مواطنة). . إلا . كما يقول هابرماس . بتمسك جميع المواطنين الصارم بما أسماه:

"الولائية الوطنية الدستورية [٣٥] *Constitutional Patriotism* ، والتوزيع العادل للثروة بين الجميع، على قاعدة المواطنة الثقافية التى تعنى المساواة الثقافية [٣٦]، وضمان التكافؤ فى التعبير عن خصوصية مكونات الجماعة الوطنية".

هوامش الفصل الثالث

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا المنهج الذى يعالج الشأن القبطى من على أرضية المواطنة تمييزا عن المقاربتين الأقلوية والطائفية، يمكن الرجوع إلى : سمير مرقس، المواطنة والتغيير: دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦).

(٢) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية رقم ٢٩، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ص ٧-٨.

(٣) عبد الإله بلقزيز، الدولة فى الفكر الإسلامى المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٣.

(٤) سمير مرقس، تجديد رابطة المواطنة، جريدة الوفد ٢٠٠٧/١١/١.

(٥) محمد عابد الجابري، م. س. ذ. ، ص ٨.

(٦) إبراهيم شحاتة، وصيتى لبلادي، (النص الكامل)، سلسلة الأعمال الفكرية، مهرجان القراءة للجميع / مكتبة الأسرة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٧) اعتمدنا على : (أ) عبد الحميد متولي، الوسيط فى القانون الدستورى ، د. ن. ، د. ت، ص ٨٠ وما بعدها.

(ب) أحمد عبد القادر الجمال ، مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ص ص ٤٣٢- ٤٣٥.

- من أمثلة هذه الدساتير:الدستور الفرنسى لسنة ١٩١٤،ودستور سنة ١٨٨٩ اليابانى الذى منحه الميكادو لشعبه، ودستور ١٩٠٦ الروسي، ودستور ١٨٤٨ الإيطالي.
- فى دراستنا لمسيرة المواطنة منذ محمد على وإلى يومنا هذا حددنا مراحل خمس مرت فيها المواطنة فى مصر وذلك كما يلي: مرحلة "بزوغ المواطنة" مع محمد علي، ومرحلة الإقتراب من "تبلور المواطنة" فى بعديها المدنى والسياسى (الالتفاف القاعدى حولها) مع ثورة ١٩١٩، ومرحلة "المواطنة المبتسرة" أو المواطنة فى بعدها الاجتماعى مع ثورة يوليو، ومرحلة" تغييب المواطنة"مع السبعينيات، ومرحلة محاولة "استعادة المواطنة الغائبة" منذ ١٩٨١ وإلى الآن. وأتصور أن رؤيتنا للحالة الدستورية تتطابق مع هذا التصور.

(٨) طارق البشري، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ١٤٨.

(٩) مصطفى النحاس جبر، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية من ١٩١٤ ـ ١٩٣٦، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٥٥.

(١٠) مصطفى النحاس جبر، المرجع السابق، ص ٥٦.

(١١) أبو سيف يوسف ، الأقباط والقومية العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٧)، ص ١٩٥.

(١٢) نزيه نصيف الأيوبى ، الدولة المركزية فى مصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩)، ص ٨٣ .

(١٣) وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة: دراسات ومقالات، سلسلة المواطنة رقم (٣)، (القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ١٩٩٩)، ص ١٥ .

(١٤) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستورى ، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢، ص ١٢.

(١٥) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة ، الجزء الأول، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣) ، ص ١٠٦.

(١٦) الإمام محمد عبده ، المرجع السابق ، ص ١٠٧.

(١٧) الإمام محمد عبده ، المرجع السابق ، ص ١٠٨.

(١٨) الإمام محمد عبده ، المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

(١٩) طارق البشرى ، مرجع سابق، ص ١٣٥ .

(٢٠) أبو سيف يوسف ، الأقباط والقومية العربية، م. س. ذ. ، ص ١٦٤ .

(٢١) نبيل عبد الفتاح ، النص والرصاص :الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر، (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧)، ص ٢٦ .

(٢٢) يمكن مراجعة، عبد الإله بلقزيز ، الدولة فى الفكر الإسلامي، م. س. ذ.

(٢٣) سمير عبد السيد تناغو، مادة الشريعة الإسلامية لا تهدد الدولة المدنية ولا تمهد الدولة الدينية، جريدة الوفد، ٣/ ٣ /٢٠٠٧.

(٢٤) طارق البشرى ، فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦) ، ص ١١٢.

(٢٥) تراجع النصوص فى نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف :صراع الدين والدولة فى مصر، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، ص ١٣٩ ومابعدها.

(٢٦) يمكن على سبيل المثال : (أ) صالح عشماوى ، نحو تطبيق الشريعة الإسلامية : ماذا ينتظر رجال القضاء؟ الدعوة ، العدد ٥٨، فبراير ١٩٨١ السنة ٣٠ ، ص ص ١٢ -١٣.

(ب) مصطفى كمال وصفى ، نحو تطبيق الشريعة الإسلامية : الاتجاهات الإسلامية فى القضاء المصرى ، العدد ٥٩، مارس ١٩٨١، ص ٢٨ – ٢٩، الدعوة ، السنة ٣٠. أصدر كتابا لاحقا بعنوان النظام الدستورى فى الإسلام ، مكتبة وهبة، ١٩٩٤.

(ج) على جريشة، إعلان دستورى إسلامى، دار الوفاء، ١٩٨٥.

(٢٧) وليم سليمان قلادة، التقنين المدنى المصرى، مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٢، ص ص ٦٧ – ٧٢.

(٢٨) طارق البشري، الوضع القانونى المعاصر. . . ، م. س. ذ.

(٢٩) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى سامح فوزى ، المواطنة فى الدساتير الإسلامية :أطروحات وإشكاليات، ورقة غير منشورة.

(٣٠) سمير مرقس، الحضور البرلمانى الإسلامى والغياب القبطي، ورقة مقدمة إلى ندوة مستقبل التيارات الإسلامية فى برلمانات الوطن العربي، يناير ٢٠٠٧.

(٣١) نبيل عبد الفتاح ، النص والرصاص ، م. س. ذ. ، ص ٢٩ و٣٠ .

(٣٢) سمير مرقس ، عزلة آمنة . . حضور مقيد . انسداد سياسي، الوفد ٢٠٠٧/١١/٢٩.

(٣٣) سمير مرقس، الأقباط والخصوصية الثقافية وخطابات:المواطنة والطائفية الأقلوية، دراسة قدمت إلى مؤتمر الخصوصية الثقافية الذى نظمه برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سبتمبر ٢٠٠٦.

(34) Brayan S. Turner (ed.),(1994) Citizenship & Social Theory, London: Sage Pub.

(35) Habermas,(1996), Citizenship & National Identity, in Bart Van Steenbergen (ed.), The Condition of Citizenship, London: Sage.

(٣٦) لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة ما يلي:

- Nick Stevenson, (1997) Globalization, National Culture & Cultural Citizenship Sociological Quarterly, Vol. 38, No. 1.

- Andersen, J. & Siim, B. , (2004), The Politics of Inclusion & Empowerment: Gender, Class, & Citizenship, N. Y. , Palgrave.

الفصل الرابع

المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية: وقضايا المواطنة والوحدة الوطنية

نبيل عبد الفتاح *

* مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية.

الدراسات الأكاديمية حول أوضاع وخطابات المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية في المرحلة الحالية تتسم بالمحدودية الشديدة، إن لم نقل الندرة. أن غالب ما ينشر ويكتب لا يعدو كونه مقالات، أو بعض الأوراق البحثية، التى يسيطر عليها طابع الملاحظات الانطباعية أو التأملية إلا فيما ندر. المقالات التى تناولت أوضاع ومواقف المؤسسة تركزت على تناول بعض آراء البطريرك البابا شنودة الثالث، وذلك من منظور سجالي يدور بين مدارى النقد والقدح، أو المدح والتبجيل بحسب موقع الكاتب أو السياسى وانتمائه الدينى والمذهبى والسياسى. أن شيوع النزعة السجالية فى الخطابات الدينية والإيديولوجية والسياسية حول البطريرك والكنيسة الأرثوذكسية، هى جزء لا يتجزأ من بيئة سياسية ودينية محتقنة، ومن مساجلات إيديولوجية خشنة، تمثل أحد أبرز مظاهر الصراع بين الدين والدولة فى مصر منذ ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (١)، وشكل من أشكال التعبير عن الفراغ السياسى، وتمدد الإيديولوجيا الدينية وخطاباتها على اختلافها – الإسلامى والمسيحى والمذهبى – إلى قلب المجال العام السياسى الذى عرف ظاهرة موت السياسة ومظاهرها ومنافساتها ومؤسساتها وآلياتها وتناقضاتها ودور الفرد / المواطن والأحزاب السياسية ... إلخ.

بداية هناك عدة ملاحظات حول المؤسسة المسيحية الأرثوذكسية، نوردها فيما يلى:

١ – أن أهمية المؤسسة المسيحية الأرثوذكسية لا تعود فقط إلى تاريخها الوطنى المجيد، ولا لأدوارها فى مجال حفظ العقيدة الأرثوذكسية والذود عنها، أو تأسيس لاهوتها الخاص وتعاليم الآباء، وإنما لأنها ساهمت فى بلورة أحد الخطوط الرئيسة فى الهوية المصرية، بالإضافة إلى هويتها الخاصة، فى ظل التكوين المركب للأمة المصرية الحديثة التى تأسست حول مشروع الدولة القومية الحديثة، والهندسات القانونية الوضعية والسياسية والإدارية الحداثوية.

٢ – يمكن القول أن المؤسسة القبطية الأرثوذكسية تزايدت أدوارها فى المجال العام السياسى خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضى، ولا تزال لأسباب عديدة سوف نأتى على ذكرها فى موضع آخر من الدراسة الحالية.

٣ – أن تزايد ظاهرة التوتر الدينى – الدينى، والأزمات التى تمس أسس وتقاليد الاندماج القومى أو ما يطلق عليه فى الخطابات السياسية والدينية الوحدة الوطنية ساهم فى تزايد حضور المؤسسة والبطريرك ورجال الأكليروس الأرثوذكسى، كأطراف رئيسة فى

الأزمـات "الطائفيـة" [٢]، سـواء كفاعـل رئـيس فـى المجـالات العامـة الدينيـة والسياسـية والاجتماعيـة، وفـى الإعـلام السياسـى والـدينى المرئـى والمسـموع والمكتـوب، أو كطـرف فـى عمليات تخفيض التوتر واحتواء العنف ذو الوجوه الدينية – الاجتماعية، والتفـاوض من أجل إيجاد بعض الحلول الوقتية والعارضة للأزمـات، ومعالجة آثارهـا من حيث جبر الخسـائر والأضـرار التى تترتـب علـى سـلوكيات العنـف ذى الوجـوه الدينيـة مـن أفـراد أو جماعـات أو منظمات إسلامية سياسية راديكالية.

٤ – ثمة حضـور مكثف للبطريرك، وكبار الأسـاقفة والقمامصة والقساوسة فـى الجدل والسـجال العـام المصـرى حـول القضـايا السياسـية والدينيـة، ولاسـيما المواطنـة، والوحـدة الوطنيـة، وبعض قضـايا الإصـلاح السياسـى التى طرحت من الصـفوة السياسـية المصـرية الحاكمـة فـى أعقاب تزايد المطالـب الأمريكيـة والأوروبيـة وضـغوطها علـى السـلطة السياسـية بضرورة الإصلاحات البنائية السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصـادية. سـاهم فى تزايد تـداخل بعـض المـثقفين الأقبـاط عامـة وكبـار رجـال الأكلـيروس بخاصـة فـى المجـال العـام السياسـى تحديـداً، بـروز الجماعـات الاحتجاجيـة الموقفيـة الجديـدة ونجـاح جماعـة الإخـوان المسلمين فى الحصـول على ٢٠٪ من مقاعد مجلس الشـعب [٣] ممـا أثـار مخـاوف عديدة لدى بعض المواطنين الأقباط عموماً، ولدى بعض المثقفين والنشـطاء فـى مجـال حقـوق الإنسـان، أو بعـض الجماعـات الاحتجاجيـة التـى شـاركت فـى الحـراك السياسـى النسـبى حـول الأعـوام ٢٠٠٤ – ٢٠٠٦، والتى تراجعت على مستوى الخطاب والممارسة الاحتجاجية بعدئذ.

أن تزايد معدلات الاحتقانات والتوترات ذات الوجوه الدينية الإسـلامية – المسـيحية جعلت مـن البطريـرك وكبـار القساوسـة والأكليـروس طرفـاً رئيسـاً فـى الجـدل العـام حـول المواطنـة والوحـدة الوطنيـة. وترتـب علـى الـدور المـؤثر للقـادة الـدينيين الأقبـاط الأرثـوذكس تحديـداً أن طرحـت أسـئلة سياسـية، وبحثيـة حـول المؤسسـة والقـادة معـاً، ويمكـن رصـد هـذا النمط من الأسئلة التى نحاول السعى لإجابة حولها فيما يلى:

أولاً: هل نحن إزاء مؤسسة بالمعانى المعروفـة للمؤسسـة الدينية؟ أم أننـا إزاء بعض رجـال الـدين البـارزين داخـل الكنيسـة الأرثوذكسـية لـديهم رؤى وخطـاب حـول المجـالات العامـة السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية فى مصر؟

ثانياً: لماذا ظهر الدور المؤثر للمؤسسـة الدينية القبطية الأرثوذكسية فـى حيـاة المواطنين المصريين الأقباط؟

ثالثاً: خطاب المؤسسة القبطية الأرثوذكسية فى إطار خطـاب المثقفين الأقبـاط إزاء المواطنة والوحدة الوطنية؟

أولاً: المؤسسة القبطية الأرثوذكسية فى واقع متغير:

بداية لابد من التقرير أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ذات تقاليد وتراثات تاريخية على المحاور المذهبية واللا هوتية، وكتابات الآباء، وتنظيرات بعض رجال الدين، والعلمانيين [٤] حول المذهب وقواعد العقيدة واللاهوت وكتابات الآباء والطقوس، والشروح على المتون، والحواشى على مثيلاتها، بما شكل، ولا يزال نظاماً عقدياً ومذهبياً وطقوسياً، ورمزياً ذا خصوصية واستمرارية، وهياكل وهيراركية، ومن ثم نحن إزاء مؤسسة وسلطة دينية وتراتبية داخلها، فضلاً عن صلاحيات عديدة وآليات للسيطرة الداخلية، وفى العلاقة مع الأتباع فى إطار التقليد الكنسى القبطى الأرثوذكسى. الجذور والأصول التاريخية، والثقافة القبطية - كأحد مكونات النسق الثقافى المصرى الرئيسى -، تجعل من المؤسسة القبطية الأرثوذكسية كالأزهر الشريف، مؤسسات تاريخية عتيدة.

لقد ساهمت بعض الظروف الموضوعية - السياسية والدينية فى تزايد المأسسة على الرغم من شيوع بعض الممارسات التنظيمية والإدارية التى تخضع لإرادات أشخاص قادة المؤسسة فى ظل تراجع دور المجالس الملية - الخاضعة للسلطة الدينية - وخضوعها لتوجهات البطريرك ومعاونيه، ومن ثم لنفوذهم الأدبى والدينى. ومن ثم تمثل جزءاً من مثالب وأعطاب المؤسسة على المستوى الهيكلى وتعد ممارسات لا مؤسسية.

أن بروز دور البطريرك الأرثوذكسى البابا شنودة الثالث بكثافة فى المجال العام وإحكام نفوذه وسيطرته على المؤسسة وعلى المجال الدينى القبطى، بل وتأثيره على الوسط المسيحى عموما والأرثوذكسى خصوصاً، لا يعنى قط غياب بعض الرؤى والأدوار الأخرى داخل المؤسسة. ثمة مؤسسة بمعنى ما - دونما مبالغات أو تهويل كما يذهب البعض -، وداخلها قيادات خاصة برزت فى مرحلة تاريخية، كنتاج للتغيير فى السياسات، وفى تركيبة توجهات السلطة السياسية - فى عهدى الرئيسين أنور السادات وحسنى مبارك -، واستخدامات للدين الإسلامى فى العمليات السياسية وتأثيرها على دور المواطنين الأقباط وإنزوائهم عن المشاركة الفعالة فى المجالين السياسى والاجتماعى.

وجيز القول أننا إزاء مؤسسة "ذات تاريخ"، وتزايد دور البطريرك وكبار الأساقفة والأكليروس، وخطابهم لاعتبارات بنائية سياسية ودينية واجتماعية. من ناحية أخرى، ثمة نفوذ معنوى مؤثر لدور ومكانة البطريرك شنودة الثالث وشخصيته الكاريزمية على غالب

المجمع المقدس، فى ذات السياق، توجد بعض الرؤى الخاصة لبعض الأساقفة، وتثور بعض الخلافات والنزاعات بين بعض الأساقفة والمطارنة وبين البطريرك، أو بعض المقربين له، كالأنبا يوأنس أو الأنبا بيشوى سكرتير المجمع المقدس والرجل القوى داخله، وهو ما تظهره وقائع عديدة نشرت بالصحف السيارة.

يترتب على ما سلف أن دور وخطاب البطريرك وبعض الأساقفة مؤثر إزاء قضايا الوحدة الوطنية والمواطنة فى مصر، سواء على غالب الإدراك الجمعى القبطى، ومن توجيهاتهم ازاء معان ودلالات المواطنة والوحدة الوطنية، سواء فى الخطاب السياسى السلطوى، أو على مستوى السياسات والتشريعات والقرارات السياسية والإدارية.

أن هذا الوزن للبطريرك – البابا شنودة الثالث يمتد إلى عملية تقويمه لمواقف المعارضة الرسمية والقوى المحجوب عنها الشرعية عموما كجماعة الإخوان المسلمين، وبعض قادتها إزاء الوحدة الوطنية أو المواطنة ومبدأ المساواة الدستورى بين المواطنين المصريين جميعاً بلا تمييز. من هنا تبدو أهمية الدرس الاكاديمى والتقصى البحثى للخطاب البابوى والأكليروسى إزاء محورى المواطنة والوحدة الوطنية فى مصر.

ثانياً: المؤسسة القبطية الأرثوذكسية:
والسلطة الدينية والنفوذ السياسى والاجتماعى

أن هيمنة النفوذ البطريركى والأكليروسى فى المجالات السياسية والاجتماعية، على دور "العلمانيين" – والأحرى المدنيين – الأقباط، لم يأت وليد اعتبارات ذاتية تتصل بكاريزمية البطريرك، أو جماهيرية كبار الأساقفة، أو قدراتهم القيادية وتكوينهم المعرفى أو الثقافى أو السياسى. ثمة بعض من هذه المكونات الذاتية تتصل بتكوين وخبرات البابا شنودة الثالث، والأنباموسى، والأنبا اثناسيوس، والأب متى المسكين على الرغم من خلافات الأخيرين اللاهوتية – والفكرية مع البطريرك فى بعض القضايا اللاهوتية أو التنموية أو السياسية أو الاجتماعية، وخاصة فى أعقاب أزمة البطريرك مع الرئيس السادات والسلطة السياسية الحاكمة فى سياق الوقائع السياسية والدينية التى شكلت أزمة سبتمبر ذائعة الصيت فى أوائل عقد الثمانينيات –١٩٨١ – التى قام خلالها الرئيس السابق باعتقال بعض الشخصيات العامة والمعارضة، وقام بعزل البابا شنودة، والتحفظ على بعض رجال الأكليروس، وتم تعيين لجنة لإدارة شئون الكنيسة من كبار رجال الدين الأرثوذكس وعلى رأسهم الأب متى المسكين، والأنبا اثناسيوس أسقف بنى سويف وآخرين. (٥)

ثمة أسباب بنائية اجتماعية ودينية وإدارية – وموضوعية أدت إلى تنامى وامتداد دور وتأثير القياد المسيحية عموما، والأرثوذكسية على وجه الخصوص فى المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية وفى السجال العام، ويمكننا رصد الأسباب فيما يلى:

١- الأسباب التاريخية المعاصرة:

يمكننا أن نحدد نهاية الأربعينيات كأحد أبرز نقاط التغير فى أوضاع العلاقة بين الأقباط والنظام السياسى المصرى شبه الليبرالى، وذلك ببروز "الحزب الديمقراطى المسيحى" وكان سكرتيره العام رمسيس جبراوى المحامى مواليا للسراى، ورافضا لحزب الوفد. وفى أعقاب ثورة يوليو اطلق عليه اسم "الحزب الديمقراطى القومى" (٦). ثم ظهرت جماعة الأمة القبطية التى تأسست فى ١٩٥٢/١٠/١١ بقيادة إبراهيم هلال المحامى، وطالب برنامجها "الأقباط إلى التكلم باللغة القبطية، والتمسك بالكتاب المقدس، وتنفيذ جميع أحكامه، ودراسته دراسة علمية حديثة، وأن "يخرج من العمل بجميع فروعه" وطالب البرنامج الحكومة بإنشاء محطة إذاعة خاصة بالأمة القبطية والاهتمام بالروح الرياضية بمختلف وجوهها، وانشاء مركز رئيسى للجماعة فى وسط القاهرة بالقرب من الأحياء القبطية"(٧). ولاحظ أستاذنا أبو سيف يوسف أن الجماعة قد اتخذت من بعض الأساليب والشعارات التى تذكر بنظيراتها جماعة الأخوان المسلمين. وقد اختلفت الجماعة مع البطريرك يوساب الثانى لوقوفه مع الحكومة ضد أهداف الجماعة الذى رمى إلى تأسيس أمة مستقلة من الأقباط ، واختلف مع السلطة السياسية بعد الثورة، عند طالب بأن يكون الدستور، وطنيا لا دينياً ، مصرياً لا عربياً" وندد بدستور ١٩٢٣ لأنه كان ينص على أن الإسلام دين الدولة، وأن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلماً ، فهذه النصوص عند الجماعة – مصدر كل ما حاق بالأقباط من الوان التمييز والاضطهاد سياسيا وثقافيا واجتماعيا"(٨).

أن جماعة الأمة القبطية دخلت فى صراع مع السلطة السياسية الحاكمة بعد الثورة بعد اختطافها البطريك ١٩٥٤، وذلك لأسباب مرجعها انتشار الفساد وسط الموظفين القريبين من البابا فى إدارة شئون الكنيسة، وهو ما أدى إلى القبض عليهم وتقديمهم للمحاكمة وإدانتهم قضائيا(٩).

أن بروز الحزب الديمقراطى المسيحى – ثم تغيير اسمه إلى الديمقراطى القومى بعد ثورة يوليو – وجماعة الأمة القبطية عكست عدداً من الاعتبارات:

أ – أن الأطر الحزبية والسياسية فى نهاية المرحلة شبه الليبرالية، وبداية نظام يوليو ١٩٥٢ لم تعد قادرة على استيعاب الشرائح الوسطى – الوسطى، والوسطى – الصغيرة

من الأقباط، وأن الحساسية القبطية إزاء جماعة الإخوان وطروحاتها الدينية الأصولية الإسلامية وعلاقتها بالثورة بعدئذ، أثار مخاوف عديدة لدى غالبهم وصفوتهم، وخاصة فى ظل بروز بعض وقائع التوتر الطائفى.

ب - تآكل تدريجى لبعض قواعد ومبادئ الاندماج القومى التى تأسست حول الحركة الوطنية الدستورية للمبادئ والقواعد المنظمة للمواطنة فى تطبيقات الدولة وسياسة الحكومة، وفى العلاقات الاجتماعية بين المواطنين فى علاقات بعضهم بعضاً.

ج - بروز بعض التناقضات فى الخطابات القبطية السياسية حول الدولة، ودستورها وتشريعاتها، التى رمى بعضهم إلى ضرورة تأسيسها على أسس علمانية من ناحية، فى حين أن بعضهم ذهب إلى ضرورة إحياء اللغة القبطية وتحويلها إلى لغة حياة، وخطاب، وإلى مفهوم الأمة القبطية. تناقضات عديدة سنرى أنها تبرز حينا فى بنية الخطاب صريحة وجهيرة، وحيناً أخرى تمثل جزءاً من الخطاب الذى يجرى فيما وراء الخطاب إذا شئنا استعارة أمبرتو أيكو.

د - بروز أدوار جيل جديد من أبناء مدارس الأحد من خريجى الجامعات وبعضهم تأثر ببعض الخطابات القبطية وما حملته من تصورات حول ضرورة مواجهة الفساد داخل المؤسسة، وفى تنظيم شئونها الداخلية، وفى التصورات المطروحة فى المجال العام السياسى، حول العلاقة بين الدولة والدين وضرورة مساواة الأقباط كمواطنين سواء فى تقلد المناصب العامة وفى الممارسة السياسية، وحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، أو فى بعض الطروحات التى ذهبت إلى اعتبار "الأنجيل شريعة" كما فى بعض شعارات جماعة الأمة القبطية. أن الجيل الرهبانى فى أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، بعض عناصره — على رأسهم البابا شنودة فيما بعد توليه المنصب البابوى فى أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضى - كان لديها رؤى حول العلاقة بين الكنيسة "والعلمانيين" الأقباط تختلف عن تلك التى كانت لهم قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، من حيث التأثير على أوضاعها من خلال الدعم المالى، والمجالس الملية والإشراف على الإنفاق الداخلى، وكان لدى بعضهم موقف محافظ ومتشدد إزاء نصوص لائحة الأقباط الأرثوذكس للأحوال الشخصية بخصوص فسخ عرى العلاقة الزوجية لأسباب مرضية، وفق نصوص لائحة الأحوال الشخصية الصادرة عن المجلس الملى العام للأقباط الأرثوذكس(١٠). أن الجيل الذى برز فى إطاره البابا شنودة الثالث - بعد اختياره بطريركا للأقباط الأرثوذكس فى أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضى - ساهم فى مأسسة الكنيسة، وفى بلورتها كمؤسسة كنسية واجتماعية وثقافية، ولاسيما فى ضوء

خلفياتهم التعليمية والاجتماعية والبيئة السياسية والدينية التى دخلوا فى سياقها إلى نظام الرهبنة مما ساهم فى بروز خطاب مسيحى لاهوتى وتأويلى ذهب عبر آلياته التأويلية إلى رفض ميراث قانونى – لائحى وقضائى يتصل بالتطليق، الأمر الذى ساهم فى ضبط آليات السيطرة على الحياة الاجتماعية للأقباط ، فى مجال قانون الأسرة.

هـ – بروز مؤشرات تراجع دور "العلمانيين" الأقباط فى الحياة السياسية، والمجال العام المصرى، بل والمجال الدينى الاجتماعى داخل المؤسسة الارثوذكسية ثم استمرارية هذه الظاهرة بعدئذ فى ظل نظام يوليو ١٩٥٢.

و – تزايد تراجع وزن وتأثير العناصر القبطية فى تركيب "الطبقة السياسية الجديدة" ذات الجذور العسكريتارية وبعض معاونيها من التكنوقراط فى الجامعات والبيروقراط فى جهاز الدولة. ولاشك أن هذا الاتجاه أخذ فى النمو لاعتبارات عديدة منها:

أ – أن تنظيم الضباط الأحرار لم يكن يضم سوى ضابط بدرجة ملازم من الصف الثالث(١١)، وهو ما آثار شكوك بعض الأقباط حول مواقف الضباط الأحرار، وخاصة فى ظل علاقات وعضوية بعضهم فى جماعة الإخوان المسلمين.

ب – أدت السياسة الاقتصادية التدخلية للثورة إلى تأميم البنوك والمصانع، وفرض قانون الإصلاح الزراعى الذى مس ملكيات لبعض أبناء الشرائح العليا من الطبقة الوسطى القبطية والإسلامية، مما ترتب عليه لجوء بعضهم للهجرة خارج مصر إلى بعض البلدان الأوروبية، والولايات المتحدة، وكندا. من الفئات الوسطى – الوسطى، الوسطى – الصغيرة بحثا عن الرزق فى عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى فى ظل استثناء حدة الاحتقانات الدينية الإسلامية – المسيحية فى ظل موجات العنف ذى الوجوه الدينية الذى طال الأقباط ودور عباداتهم.

ج – بدء بروز نمط لا سياسى من التكنوقراط الأقباط الذين تم إحلالهم بديلا عن السياسيين الأقباط من "الطبقة" – نقولها مجازاً – شبه الأقطاعية، وشبه الرأسمالية من رجال الأحزاب السياسية المصرية التى تم حلها بعد الثورة.

د – لجوء السلطة السياسية الحاكمة إلى استخدام التكنوقراط الأقباط كحاملى رسائل بينها وبين قيادة الكنيسة القبطية، حتى فى ظل العلاقة الجيدة التى ربطت بين الرئيس جمال عبد الناصر، وبين البابا كيرلس السادس، ثم تراجع دور التكنوقراط فى ظل التوترات والأزمات الدينية "الإسلامية – المسيحية"، وبين الرئيس السادات، وبين البابا شنودة الثالث.

٢-العلاقة بين الكنيسة القبطية والسلطة السياسية الحاكمة

أن تاريخ العلاقة بين السلطة السياسية التسلطية – منذ ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وحتى المرحلة الراهنة – وبين الكنيسة القبطية – القيادة الدينية والمؤسسة حكمها عدة اعتبارات نسوق بعضها فيما يلى: –

أ – فشل الأنظمة التى وضعتها السلطة السياسية الحاكمة وحكوماتها – على أختلافها – منذ ٢٣ يوليو وإلى الآن، فى إيجاد حل ملائم لحل مشكلة تمثيل الأقباط فى مؤسسات المشاركة السياسية السلطوية، بعد فشلها، وهما نظام الدوائر المغلقة، والمقاعد العشر المخصصة لرئيس الجمهورية فى تعيين الكفاءات فى مجلس الشعب، والتى كانت محجوزة عرفياً فى غالبها لبعض التكنوقراط والبيروقراط الأقباط، ثم زاحمهم فيها فئات أخرى كالمرأة، وبعض الخبراء أو الموالين للسلطة الحاكمة.

فاقم من أزمة المشاركة السياسية للأقباط عدم إقبال الأحزاب السياسية الرسمية وعلى رأسها الحزب الوطنى الحاكم على ترشيحهم خشية عدم نجاحهم فى الانتخابات البرلمانية. من ناحية أخرى، ساهمت عمليات الشحن والتعبئة على أساس دينى "وطائفى" – وفق التعبير الخطأ والشائع – فى وبعض العقبات أمام بعض المرشحين الأقباط من النجاح فى انتخابات مجلس الشعب.

ساعد على عدم حل مشكلة التمثيل السياسى للأقباط صراع السلطة وجهازها الإيديولوجى والإعلامى والثقافى والتعليمى مع الجماعات الإسلامية الراديكالية والإخوان المسلمين، وخاصة فى ظل شيوع خطاب أهل الذمة والرؤى المحافظة حول وضع الأقباط فى "دولة إسلامية"، وتشويش بعضهم على مفهوم المواطنة. الأمر الذى أثر على بعض الاتجاهات الدينية الشائعة لدى الجمهور إزاء مشاركة الأقباط، مما أعاق إيجاد حلول فعالة لمشكلة من أبرز مشكلات النظام السياسى السلطوى فى مصر.

ب – أن النظام رفض وعلى نحو حاسم استخدام أى جماعة أو مؤسسة للدين فى السياسة خارج إطار احتكار الدولة ومؤسساتها الرسمية وتوجيهاتها فى هذا الإطار، وذلك فى ضوء خبرة الزعامة السياسية المصرية – ذات الجذور والتكوين العسكرى –، وجماعة الإخوان المسلمين من اتصالات، وصراعات ضارية، أدت إلى سيطرة السلطة السياسية على استخدامات الدين الإسلامى – والمسيحى – والمؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر الشريف، والكنيسة القبطية الأرثوذكسية، بل وغيرها من المؤسسات كالجماعات الصوفية، والجمعيات الأهلية الدينية التى خضعت للقانون، ومتابعة أجهزة الدولة الإدارية والأمنية لنشاطاتها

المختلفة، حتى لا تخرج عن طابعها الرعائى والخدمى، والثقافى "المأمون" إذا جاز التعبير وساغ.

ج -التعامل السياسى – عبر أجهزة الدولة الأمنية – مع المؤسسة الدينية الأرثوذكسية، واختزالها فى البطريرك، حتى يسهل تمرير توجهات السلطة السياسية، سواء على مستوى إدارة العلاقات الدينية – الدينية والمذهبية – وما يطلق عليه المشكلات والفتن الطائفية فى الخطابات الدينية والسياسية والإعلامية المصرية على اختلافها – أو إزاء بعض الملاحظات السياسية والأمنية التى قد تتم على بعض الخطابات، أو الوقائع التى قد تثير مشاكل أو أزمات أو توترات دينية – "طائفية" –، أو طلب مشاركة الأكليروس فى عمليات المساندة والتعبئة والتأييد – لبعض السياسات – أو المواقف أو القرارات الداخلية أو الخارجية لرئيس الجمهورية أساساً، والحكومة، ولاسيما فى لحظات الأزمات مع دول أخرى خارجياً أو فى الإقليم، أو فى إطار الصراع العربى الإسرائيلى.

د – استخدمت المؤسسة الأرثوذكسية كأحد أوراق السياسة الخارجية المصرية فى أفريقيا، ولاسيما تجاه إثيوبيا، وفى العلاقة مع الكنيسة الأرثوذكسية، الأثيوبية – التى استقلت بعدئذ –، ومن ثم مع الدولة الأثيوبية.

هـ – كانت أبرز أدوار الكنيسة والبطريرك وبعض الأكليروس، هو إعلان تأييدهم لرئيس الجمهورية فى مراحل سريان نظام الاستفتاء الشعبى، أيا كان موضوعه، ولاسيما الاستفتاء على اختيار رئيس الجمهورية، ثم انتخابه بعد تعديل المادة ٧٦. أن التأييد المستمر – والاستثناءات محدودة – للبطريرك ورجال الدين لرئيس الجمهورية والسلطة الحاكمة. يبدو أحد أبرز معالم سياسة الكنيسة إزاء النظام السياسى التسلطى، والصفوة السياسية الحاكمة، متماثلاً فى التأييد الكنسى للحكم فى المفاصل الاستراتيجية للسياسات والقرارات الرئيسية. من أبرز الأمثلة تمثيلاً لا حصراً ما يلى:

(١) مواقف البطريرك من الاستفتاءات، وانتخابات رئيس الجمهورية، والدعوة لاختياره.

(٢) الميل لدعم الاختيار الحزب الوطنى فى الانتخابات العامة لمجلس الشعب، وذلك خشية من تمدد نفوذ جماعة الإخوان المسلمين، والجماعات الإسلامية السياسية.

(٣) الدعوة لتأييد التعديلات الدستورية للمادة (٧٦) فى تعديلها الأول، ثم لمشروع تعديل الأربعة وثلاثين مادة فى عام ٢٠٠٦، ولاسيما بعد تعديل نص المادة الأولى والنص فيها على مبدأ المواطنة بين المصريين جميعاً.

و - أن تأييد البطريرك - الكنيسة طيلة نظام يوليو من المرحلة الناصرية إلى عهد الرئيس حسنى مبارك هو تعبير عن صيغة ملائمة لكل من طرفى العلاقة شبه التحاليفة حيناً، والتعاونية فى أحيان عديدة، وتتمخض عنها مزايا نسبية - سياسية وأمنية وبيروقراطية - لكل من طرفيها، ويمكننا استخلاص أسباب ذلك فيما يلى:

١ - أن السلطة الحاكمة تستخدم الكنيسة والأكليروس فى تمرير وتيسير مطالبها إزاء بعض القضايا السياسية والدينية، وفى تطويق بعض الأزمات "الطائفية" - وفق التعبير الشائع والمغلوط -، ولاسيما فى ظل ظاهرة الاحتجاج الشبابى القبطى الساخط التى ظهرت فى وقائع أزمات الراهب المشلوح وشريطه الأباحى، وإسلام السيدة وفاء قسطنطين، وماريان وتريزا ، زواج الفتيات المسيحيات من مسلمين وتحول بعضهن إلى الإسلام، ومشكلة هجوم مسلم مختل نفسياً على كنيستين بالإسكندرية، ومسرحية كنت أعمى فأبصرت [١٢]، وغيرها من وقائع اختفاء بعض الفتيات المسيحيات ... إلخ.

٢ - الرد بين الحين والآخر من البطريرك على بعض دعاوى حاملة الإتهامات "طائفية" للحكومة المصرية من قبل بعض عناصر متشددة وراديكالية من جماعات أقباط المهجر فى الولايات المتحدة وكندا واستراليا وفرنسا ... الخ. فى ظل تنامى ورقة أقباط المهجر التى تستخدمها بعض عناصر فى قيادات الأكليروس، كأداة ضغط إزاء الحكومة المصرية فى بعض الأزمات الطائفية التى يقع فيها ضحايا من المواطنين الأقباط، أو أضرار تحدث لدور العبادة أو منازل ومحلات مملوكة لبعض الأقباط.

٣ - معالجة الخلل فى النظام السياسى التسلطى، وبروز عملية الاستبعاد الهيكلى للأقباط من التمثيل السياسى، وخاصة فى ظل تزايد النزعة الإسلامية المحافظة فى المجتمع المصرى، وبين الشرائح الوسطى - الوسطى، وفى قيم وسلوكيات الغالبية الشعبية. أن الآثار السلبية للتشدد الدينى، والمحافظة الاجتماعية فى السلوك اليومى، أدت إلى شروخ عديدة فى العلاقة بين أبناء الأمة المصرية خلال أكثر من ثلاثة عقود فى القرن الماضى، وإلى الآن ولاسيما فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات وما بعد. أن العلاقة السلطوية التعاونية مع السلطة الكنسية وعلى قمتها البطريرك شنودة الثالث - رأس كنيسة مارى مرقس الرسول -، توظف قدراته الكاريزمية، وهيمنته على المؤسسة والأقباط، بديلاً عن حلول بنائية لأزمة المشاركة السياسية للأقباط فى المؤسسات السياسية المصرية.

٤ - العلاقة شبه التحالفية والتعاونية - غالباً - بين السلطة السياسية والأمنية على وجه التحديد، وبين الكنيسة الأرثوذكسية - والكنائس عموماً -، تحقق بعض المزايا للمؤسسة عموماً، والأكليروس تحديداً ويمكن لنا تحديدها فيما يلى:

(أ) دعم السلطة الكنسية فى عمليات فرض سيطرتها ونفوذها الدينى والاجتماعى والسياسى على الأقباط المصريين الأرثوذكس، ولاسيما فى ظل هيمنة الأيديولوجيا الدينية الإسلامية السياسية المحافظة والمتشددة، وإعادة طرح بعضها مفاهيمها وتأويلاتها المحافظة حول الدولة الإسلامية، ونظام الشريعة، وأهل الذمة، والموقف من المرأة، وهو ما أدى إلى إثارة مخاوف عديدة لدى غالب الشرائح الاجتماعية القبطية الوسطى – الوسطى، والوسطى – الصغيرة، والشعبية من الفلاحين والعمال، مما أدى إلى تيسير عملية سيطرة المؤسسة على أتباعها، وعلى توظيف المخاوف فى التعبئة، والسيطرة والقيادة فى إطار دعم السلطة السياسية والأمنية.

(ب) استخدام المؤسسة للعلاقة مع جهاز الدولة وتأييدها للقيادة السياسية عموماً – والاستثناءات فى بعض الأزمات الطائفية والقضايا والمطالب القبطية – فى إيجاد حلول لبعض المشكلات، وتحقيق بعض المطالب الكنسية، بخصوص إنشاء كنائس جديدة، أو ترميم بعض القديم منها، أو المساعدة فى الإفراج عن مقبوض عليهم فى أحداث طائفية أو تظاهرات احتجاجية، كما حدث فى وقائع السنوات الأخيرة بدءاً من أزمة الراهب المشلوح، وصحيفة الميدان، ووفاء قسطنطين وغيرها من الوقائع التالية وآخرها وقائع الفتنة فى أسنا بمحافظة قنا .. إلخ.

(ج) تهميش دور العلمانيين الأقباط عموماً، باستثناء بعض الذين يرتبطون بعلاقة وثيقة مع الكنيسة تصل إلى تبنيهم لخطاب المؤسسة الدينية الأرثوذكسية فى المجال العام، وهو أمر يتصل بتصور البابا شنودة، ومعه الأكليروس لطبيعة العلاقة بين "العلمانيين" الأقباط، والهيراركية الدينية التى تجعل للمؤسسة السطوة والقيادة عموماً، وهو ما تكرس فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن والعشرين، وحتى المرحلة الراهنة، وخاصة فى ظل اندماج غالب الأقباط بالمؤسسة الدينية كنتاج لاستبعادهم وعدم مشاركتهم داخل هياكل النظام إلا فيما ندر من استثناءات محدودة، أو كتعبير عن بروز الجماعات الإسلامية الراديكالية والإخوان، وممارسة بعضهم للعنف ذو الوجوه الدينية والطائفية، والذى مس بعض الأقباط، ودور عبادتهم.

ثالثاً: المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية والمجال العام الحضور المكثف والتداخل السياسى

ثمة عوامل عديدة دفعت المؤسسة والبطريرك إلى إبداء آرائهم فى القضايا العامة، وذلك لاعتبارات يمكن تحديدها فيما يلى:

١ - بروز نفوذهم الدينى والمعنوى والسياسى - عبر العلاقة مع السلطة السياسية والأمنية فى ضوء ما سبق من اعتبارات وسياقات - ويعود ذلك إلى ما يلى من اعتبارات:

أ - الفراغ السياسى الهيكلى الذى شغلته الجماعات الإسلامية والتوظيف الدولتى السياسى للأزهر وقادته فى الدعم والمساندة والتعبئة الدينية والسياسية.

ب - بروز دور جماعة الإخوان المسلمين، وتمددها ونجاحها السياسى بما آثاره من مخاوف دينية قبطية.

ج - ضعف المشاركة السياسية للأقباط، واندماجهم بالمؤسسة، وظهور أجيال قبطية فى إطار ثقافة العنف الدينى ذى الوجه "الطائفى"، والكراهية ونبذ الآخر، فضلاً عن إستراتيجيات أسلمة المجال العام الاجتماعى والسياسى - نسبياً فى الخطابات وأساليب التعبئة والعمل السياسى والتنظيمى وفى الانتخابات العامة .. إلخ -، الأمر الذى ساعد على تفشى الاحتقانات الدينية - الدينية الإسلامية والمسيحية، وبعض مظاهر العنف المادى، والرمزى واللفظى، واللغة المزدوجة، والأخطر التآكل التدريجى لما نطلق عليه الرأسمال المدنى القومى المصرى المشترك. (١٣)

٢ - استخدام السلطة الدينية آليات للسيطرة على المجالين الدينى والاجتماعى القبطى كنتاج للأزمات "الطائفية"، وذلك عبر عدد من الأدوات التى ترمى إلى توجيه الأطفال، والفتيات والفتيان، والشابات والشباب على المستوى الدينى - العقائدى والمذهبى - والاجتماعى، وعلى مستوى الهوية وقتها:

١ - مؤسسات التنشئة الدينية - الاجتماعية ومنها: مدارس الأحد، والمجموعات الجامعية للطلاب والطالبات الأقباط، ولاسيما فى ظل سيطرة الحركة الإسلامية الراديكالية على الجامعات المصرية، كالجماعة الإسلامية والجهاد، وجماعة الإخوان المسلمين، ومناخ التدين المحافظ اجتماعياً وسياسياً، ولاسيما وسط الطالبات.

٢ - امتداد نفوذ رجال الدين - الأكليروس - على الجمعيات الأهلية القبطية، بل وقيادة بعضها، وتوجيه غالبها[١٤] فى أدائها لمهامها وأنشطتها المنوطة بها، على المستوى الرعائى، أو "التنموى".

ج - الكنائس تحولت - مثل المساجد الحكومية والأهلية - إلى فضاءات للأنشطة الاجتماعية والثقافية والخدمية لراودها، ونوادى وفصول تعليمية بما فيها اللغة القبطية وثقافتها، ومشاغل ومستوصفات ومراكز طبية ومستشفيات تقدم الخدمات الصحية للفقراء ومتوسطى الحال، ولاسيما فى ظل تراجع دور الدولة الاجتماعى فى مجال الضمانات الاجتماعية.

د - الاعتماد على المكرسين والمكرسات فى بناء شبكات من الاتصالات مع الأسر القبطية فى أحياء المدن لمعرفة مشكلات الأسر واحتياجات المعسورين، ومحاولة حل مشكلاتهم.

هـ - النفوذ البابوى - والأكليروس - فى انتخابات المجلس الملى العام، والمجالس الملية الفرعية، بل وصل فى أحيان عديدة إلى بروز لوائح انتخابية قيل أن البطريرك يباركها ويوافق على اختيارها، مما جعل المجلس الملى محض أداة بأيدى القيادات الكنسية. ولاشك أن ذلك ساهم فى المزيد من تهميش دور العلمانيين الأقباط فى شئون الكنيسة، ومع ذلك بدأت بعض المؤشرات الجديدة على رفض بعضهم لبعض الممارسات الكنسية، والخلاف على طريقة إدارة الكنيسة، وعلى المشاكل الخاصة بالاختلالات داخل المؤسسة، ولائحة اختيار البطريرك، وبعض مواقفه السياسية. من ناحية أخرى ظهرت بعض الشخصيات القبطية فى المجال العام السياسى المحاصر، كجزء من الجماعات الاحتجاجية الجديدة أبان ذروة حضورها الإعلامى المتلفز، وفى التظاهرات السلمية، وإصدار البيانات السياسية.

ح - استطاعت المؤسسة أن تبلور مجموعة أدوات - آليات فى الاحتجاج على بعض الممارسات العنيفة إزاء الأقباط ، ولاسيما العنف المادى ذو الوجوه الدينية والطائفية، ومنها: الصوم الانقطاعى، وذهاب البطريرك إلى الدير، وعدم الاحتفال الرسمى بالأعياد الدينية، وإصدار بعض البيانات ومن أبرزه تأييد الرئيس فى الانتخابات، أو رسالة المجمع المقدس إلى الرئيس حسنى مبارك، والتى تنطوى على الشكوى من الاعتداءات الطائفية على الأقباط وممتلكاتهم ودور عبادتهم.

يلاحظ أن آليات الاحتجاج المؤسسة يتسم بعضها بطابعه الدينى المتصل بثقافة المؤسسة وطقوسها الدينية، والبعض الآخر من الآليات السياسية المدنية المألوفة.

أن العوامل والأسباب سالفة السرد أدت إلى نمو وامتداد الوزن المعنوى المؤثر للبطريرك وبعض كبار الأساقفة والمطارنة وغيرهم إلى مجالات غير دينية، ولاسيما فى بعض القضايا السياسية، والثقافية والدينية، تتصل بقضايا الوحدة الوطنية والمواطنة، وهو ما سوف نشير إليه فى (رابعا) من هذه الدراسة الوجيزة.

رابعاً: موقف المؤسسة والقيادة القبطية الأرثوذكسية من الوحدة الوطنية والمواطنة

من متابعة بنيات الخطابات القبطية على تعددها، وتوحد بعض مكوناتها وأطروحاتها والياتها ومرجعياتها، يمكن لنا إبداء الملاحظات التالية: –

١ – غالب الخطابات الدينية القبطية تعتمد على المرجعية الدستورية والحقوقية المصرية، ومبدأ المساواة الدستورى، ثم الصياغة الجديدة للمادة الأولى من دستور ١٩٧١ فى تعديلات ٢٠٠٦، التى نصت على المواطنة، والمصدر المرجعى الثانى منظومات حقوق الأنسان، وتعتمد على آليات عديدة منها أحاديث البطريرك شنوده الثالث، وعظاته، وبعض مقالاته، وبعض بيانات المجمع المقدس، والحوار بين بعض المؤسسة وجهاز الدولة الأمنى المختص بملفات الشأن القبطى الكنسى ومشكلاته الأساسية!

٢ – الخطابات القبطية الداخلية من بعض العلمانيين تتوزع ما بين اكتشاف بعضهم مفهوم المواطنة!، وآخرين أعادوا اكتشافه فى ضوء كتابات بعض كبار المثقفين المصريين وذوى التوجهات الحداثية القانونية والسياسية الذين تعاملوا مع مشكلات الاندماج القومى المصرى منذ نهاية عقد السبعينيات، وحتى اللحظة الحالية، سواء فى تأصيل المفاهيم، أو الكشف عن الاختلالات فى البنيات الدستورية والقانونية، والهياكل الدولتية والسلطوية التى تتسم بالتسلطية السياسية، وذلك فى ضوء خطاب نقدى حداثى.

٣ – بعض الخطاب القبطى الشفاهى، الذى يقدم داخلياً حول الوحدة الوطنية والمواطنة يتسم بطابعه "الليبرالى" وبعض العلمانية الفلسفية، ولكن منتجى هذا الخطاب قلة محددة جداً، وبعض هؤلاء يساريون وقوميون وناصريون وليبراليون.

٤ – غالب الخطاب الإصلاحى يقدمه بعض "العلمانيين" الأقباط المتدنيين والملتزمين، والذين يرون من مواقعهم المغايرة أن امتداد دور رجال الدين إلى المجال العام السياسى والثقافى يشكل خروج على المجال الدينى، ولاسيما فى ظل بعض ملاحظاتهم على بعض

الممارسات داخل المؤسسة [١٥] والتعليم الدينى الاكليريكى اللاهوتى والابائى والرهبانى.. الخ!

٤ - برزت بعض الشخصيات التى تقدم الخطاب القبطى المتشدد والتزمت تحت تأثير متغيرات عديدة، كثورة المعلومات والاتصالات والوسائط المتعددة، وبعض ما يقال تعبيراً عن احتقانات دينية، وبعضها ينطوى على انتقادات موضوعية وبعضها الآخر يرمى إلى استخدام بعض قضايا المواطنة القبطية كأداة لبناء مكانة، أو كجزء من ظاهرة مراكز وجمعيات وشركات عاملة فى مجال حقوق الإنسان، وتحديداً تحت مظلة المواطنة وحقوق الأقباط والأقليات الدينية غير السماوية كالبهائيين والعرقية كالنوبيين. هذا النمط من الخطاب يدور حول التمركز الدينى - العرقى بعضه ذو نزعة انقسامية، ويؤدى إلى تجزئة قضايا وحقوق المواطنة للمصريين جميعاً على أسس ومعايير مائزة دينية ومذهبية وعرقية ومناطقية.

٥ - الخطاب القبطى المهجرى، خطابات متعددة، بعضها تتسم بالتشدد والتزمت فى بنية ومقولات، ويستخدم مفردات وأساليب وصف تتسم بالخشونة والعنف اللفظى، ولغة الكراهية، ولا تدعو للحوار والسعى لطرح المطالب القبطية. ثمة خطاب يتسم بالاعتدال واللغة الحقوقية ومرجعيات حقوق الأنسان والمواطنة فى طرح المشكلات القبطية، وقواعد حلها فى هذا المنظور الحقوقى، وبعض منتجى هذا الخطاب حول المواطنة والوحدة الوطنية يستند إلى منظور حداثوى وعلمانى فلسفى ويربط بين مشكلات الأقباط وقضايا تجديد النظام السياسى ديمقراطياً، وعلمنة الدولة والحياة السياسية، وإصلاح النظم التعليمية والإعلامية والدينية، ولايفصل بين الحالة الدينية والحقوقية القبطية، وبين أوضاع المواطنين المصريين المسلمين مع الأقباط. هذا الخطاب القبطى المهجرى الحقوقى متميز فى إطار علاقات تربط بعض الجمعيات والشخصيات القبطية والمهجرية وبين الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، وتركز على القضايا القبطية والمسيحية أساساً!

٦ - الرابط الجامع بين غالب الخطابات الدينية والسياسية — على الخلاف بين منتجيها، ومواقعهم - يدور حول المواطنة المنقوصة والحريات الدينية، واعتبارها مدخلاً لمعالجة مشكلات الفتن الطائفية التى تثور بين الحين والآخر، وتزايدت وقائعها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، ولا تزال فى السنوات الماضية من الألفية الجديدة.

٧ - أن محاور الخطاب الدينى الأرثوذكسى لا تفرق كثيراً بين مشكلات الأقباط، وبين مواجهة المشكلات التى تفترض الوحدة الوطنية. [١٦]

أن الفصل والتمييز بين مشكلات الاندماج القومي، وظروف التغير في النظام الثقافي المصري، والفصل بين مشكلات المواطنة عموماً بين المصريين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم الدينية على اختلافها، والتركيز فقط على المشاكل والمطالب القبطية - على أهمية غالبها ومشروعيته -، يعكس منظوراً طائفياً لا شبهة حوله!

٨ - الخطاب الديني القبطي، وعلى رأسه خطاب البطريرك البابا شنودة الثالث يربط بين المواطنة المبتسرة للأقباط، وبين الفتن الطائفية ومن ثم بين الحلول المطلوبة لمواجهة مشكلاتها، وبين أعمال المبادئ والمعايير المواطنية. ويلاحظ أن خطاب البطريرك يتسم بالذكاء والنعومة في طرح المشكلات والحلول، ويتسم بالبراجماتية وعدم المغالاة ويشوبه بعض التناقض بحسب الحالة الدينية - الطائفية في البلاد.

٩ - الخطاب البابوي حول أوضاع الأقباط ، يرفض مفهوم الأقلية ويميز بين المفهوم العددي والمفهوم السياسي، ويرى أنه "من ناحية العدد لا ينكر أن الأقباط أقلية بالنسبة للمسلمين. أما من جهة المفهوم السياسي من حيث التعامل مع الأقليات فهذا يتنافى مع مفهوم المساواة في الدستور وفي الروح العامة بحيث أن هذه الأقليات تعامل معاملة خاصة وتحرم من مميزات تمتع بها الغالبية" (١٧). ويرى أيضا أن "لهذا السبب السياسي كانت بعض الدول تنادي بحماية الأقليات.. والمقصود بها حمايتهم من طغيان الغالبية عليهم بأسلوب يفقدهم وجودهم أو يفقدهم حقوقهم أو بعض الحقوق. ولكن الكنيسة القبطية رفضت مبدأ حماية الأقليات عبر فترات حرجة من التاريخ ومازالت ترفض هذا الأمر حتى الآن. إن حماية الأقلية من وجهة نظره – يكمن في عدل ومحبة الغالبية. فإذا لم توجد هذه المحبة لم يوجد هذا العدل، فلا فائدة من قوانين نظرية ولا تداخلات أجنبية".

أن رفض البابا اعتبار الأقباط أقلية بالمعنى السياسي بالغ الأهمية، دلالة على رفض المفهوم ومن ثم مترتباته في إطار المواطنة ومبدأ المساواة الدستوري(١٨).

ترتب على تبني الخطاب البابوي - في أكثر من حديث وموضع – لمفهوم المواطنة رفض مفهوم أهل الذمة – كعقد تاريخي له ظروفه وسياقاته التي انتهت – ومترتباته كالجزية وعدم المشاركة في أداء خدمة العلم – الخدمة العسكرية – دفاعاً عن الوطن والأمة إزاء كل ما يتهددها من أخطار وأعداء(١٩).

١٠ - من الشيق أن نلاحظ رفض البطريرك تشكيل حزب سياسي للأقباط وهو مبدأ رئيس في الخطاب البابوي حول المواطنة، ويتسق معها، لأن المطالبة بحزب قبطي كما يذهب بعض الغلاة من النشطاء الأقباط – لدعاوى تحقيق بعض من الذيوع – يعني تكريس فكرة

الأقلية الدينية، وتحويلها إلى أقلية سياسية – دينية. من ناحية آخرى يحول الأقباط إلى كتلة دينية – اجتماعية – ثقافية مندمجة، وهو ما يؤدى إلى المزيد من العزلة السياسية والاجتماعية فى بلادهم.

أن مسعى بعضهم إلى إنشاء حزب دينى قبطى[٢٠] هو تعبير عن موقف قلة محدودة جداً من النشطاء الأقباط فى داخل مصر فى سياق الضغوط الدولية ونشطاء أقباط المهجر، وفى ظل ثورة المعلومات والاتصالات والفضاء المفتوح! ومن الملاحظ أن هذا الموقف يتفق مع أراء بعض الإسلاميين السياسيين الحركيين، فى إنشاء حزب قبطى، وبعضهم ينتمى لجماعة الإخوان المسلمين، لدعم وجهة نظرهم حول ضرورة إنشاء حزب سياسى إسلامى أن كلا وجهتى النظر يساند بعضهما بعضاً ، ويستمد شرعيته الذاتية فى العمل السياسى من الطرف الآخر. من ثم يمكن اعتبار الموقف البابوى يتسم بالعقلانية والذكاء السياسى العملى لإدراكه لخطورة هذا المطلب على أوضاع الأقباط فى ظل حالة مد سياسى واجتماعى إسلامى راديكالى، فضلاً عن الاحتقانات الدينية الإسلامية – المسيحية ، واعتداء بعض الجماعات الإسلامية على بعض الأقباط ودور العبادة ومحال الذهب إلى آخر هذا النمط من الانتهاكات الذى كان سائداً فى عقد التسعينيات من القرن الماضى.

أن الخطاب البابوى يذهب إلى نفى التسييس عن منطوقه وبنيته وأطروحاته عندما أصبح جزءاً من المجال التداولى السياسى منذ صعوده إلى كرسى مارى مرقس الرسول فى أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضى، ويتساءل "هل دفاع الناس عن حقوقهم يعتبر تسييساً. إن كل طائفة [٢١] فى الدولة تدافع عن حقوقها ولا نقول إن هذا لون من التسييس وإنما هو أمر طبيعي".من الملاحظ أن الخطاب البابوى يختلف من مرحلة لأخرى بشأن مسألة التمثيل الطائفى، أو التمثيل النسبى كأحد الحلول لمعالجة مشكلة عزوف الأقباط عن المشاركة السياسية من ناحية، وتردد بعض الأحزاب السياسية، وعلى رأسها الحزب الوطنى الحاكم فى ترشيح عدد من الأقباط فى انتخابات مجلس الشعب بحجة عدم نجاحهم، ومن ثم خسارة الحزب لمقعد أو بعض المقاعد داخل البرلمان. فى بعض الأحاديث التى اجريت معه فى السنوات الأخيرة، ولاسيما عام ٢٠٠٧ ، ذهب إلى ضرورة البحث عن حل ما لتمثيل الأقباط سياسياً أيا كانت التسمية التى تطلق على ذلك، وفى رده عن نظام الحصة – أو الـ Cotta .. ذهب إلى أن "الغرض الأساسى إفساح المجال أمام جميع "طوائف" المواطنين للاشتراك فى سياسة بلدهم أما ما هى الوسيلة وما هى التسمية فهذا شئ جانبى المهم كيف يمكن الوصول إلى أن تكون كل طوائف المجتمع ممثلة بغض النظر عن نسبة هذا التمثيل ينبغى أن نركز أولاً على روح السياسة وليس على نصوص معينة والنظر إلى الخبرة، وما آلت إليه الأمور. المسألة

ليست مسألة نصوص وإنما حلول عملية توصل إلى نتيجة مقبولة من الجميع [٢٢] أن الخطاب البابوى حول المواطنة يميل دائماً إلى طرح الإشارات والمبادئ العامة وفق لغته الخاصة. ومن الملاحظ أنه يتأثر بظروف الوضع القبطى – الإسلامى فى المجتمع والدولة، من حيث الهدوء والاستقرار أو التوتر، وتفجر العنف ذو الوجوه الدينية و"الطائفية" بعد تراجع عنف الحركة الإسلامية السياسية الراديكالية – الجماعة الإسلامية والجهاد – الذى مارسته ضد الأقباط فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى، وذلك بعد أن استطاع جهاز الدولة الأمنى، تخفيض معدلات العنف المادى، والقبض على أعداد كبيرة من كوادر كلا التنظيمين، ثم مبادرات وقف العنف والمراجعات الفكرية التى تمت فى إطارهما.

أن التذبذب فى الخطاب البابوى والمؤسسى حول المواطنة بشأن معالجة أزمة التمثيل السياسى للأقباط كأحد وجوه أزمة المشاركة السياسية للمصريين عموماً، وضماناتها الدستورية والقانونية والإدارية – يعود إلى أسباب عديدة:

(١) تجاوز الخطاب السياسى القبطى المهجرى الرئيس له فى المطالبة بالتمثيل السياسى على أساس نظام الحصة للأقباط، والمرأة على أساس مرجعية نظام التمييز الإيجابى affarmative action وتوظيف مفهوم الأقلية فى وصف الأقباط كمدخل للمطالبة بنظام الحصة، مع إعطاء تقديرات نسبية مرتفعة لعدد الأقباط والمسيحيين عموماً فى إطار عدد السكان، بنسب تتراوح ما بين ١٠ ، و١٢ و١٥ مليون نسمة، وهى تقديرات خاصة تختلف عن تقديرات أجهزة الدولة المختصة ، ولا تستند إلى مرجع احصائى موثق، أو دراسات احصائية فى هذا الصدد .

(٢) تزايد نفوذ جماعة الإخوان المسلمين، ولاسيما بعد نجاحهم فى انتخابات مجلس الشعب ٢٠٠٥، وحصولهم على نسبة ٢٠٪ من مجمل المقاعد للمرة الأولى فى التاريخ البرلمانى المصرى، وهو ما أثار مخاوف عديدة لدى بعض المثقفين والنشطاء الأقباط.

(٣) تأثير الضغوط الدولية بشأن الحريات الدينية والعرقية للأقليات ، ولاسيما من الدول والمنظمات غير الحكومية وتقاريرها السنوية المؤثرة فى هذا الصدد ، وخاصة تقريرى وزارة الخارجية الأمريكية، وبيت الحرية الأمريكى، وقانون الحريات الدينية الذى أصدره الكونجرس. ويبدو أن البيئة الدولية المواتية أعطت كافة الأطراف الداخلية الفرصة المواتية لطرح بعض المطالب والقضايا الشائكة.

(٤) تصاعد ظاهرة الاحتجاج الدينى - السياسى للأقباط ، وخاصة الشباب كما برز فى حوادث توتر دينى عديدة ، بدءاً من واقعة النشر الفضائحى لشريط القس المشلوح، ووفاء قسطنطين، وغيرها من الوقائع الخاصة باختفاء فتيات قبطيات ، أو التحول الدينى من المسيحية إلى الإسلام.

يمكن القول بصفة عامة أن الخطاب البابوى والمؤسسى وغيره من الخطابات القبطية فى الداخل والمهجر قد تأثرت كثيرا بما سبق أن أطلقنا عليه مراراً وتكراراً بسنوات الحراك السياسى النسبى، والجماعات الاحتجاجية الجديدة، وتبلور بعض ملامح ثقافة احتجاجية جديدة ذات طابعين سياسى واجتماعى مطلبى خلال الفترة من ٢٠٠٤ إلى أوائل ٢٠٠٦ ، ثم شيوع الاحتجاجات المطلبية وانتشار وقائعها وظواهرها.

كان من أبرز نتاجات هذا التأثر، وهو ظاهرة تداخل عدد من أبرز الأساقفة ورجال الأكليروس فى الجدل العام حول مشروع التعديلات الدستورية التى قدمها الرئيس حسنى مبارك فى ٢٠٠٦ ، ولاسيما حول المادتين الأولى، والثانية . من ناحية ثانية تخلى بعض هؤلاء عن اللغة الموحية والحاملة للدلالات التى كانت تسم بعض الخطاب الدينى - السياسى القبطى إلى اللغة المباشرة. من ناحية ثالثة، بروز التدخل بين خطاب المؤسسة القبطية الأرثوذكسية، وبعضُ الخطابات المهجرية فى مضمون خطاب المواطنة المطلبى، وفى بعض مكوناته اللغوية والإصطلاحية.

ان الخطاب البابوى حول المادة الثانية من الدستور من الأهمية بمكان، لأن ثمة اتفاق بين الخطابات السياسية القبطية حول الترحيب بتعديل المادة الأولى من الدستور التى نصت على مبدأ المواطنة بين المصريين جميعاً .

ذهب البابا إلى مناقشة مفهوم الشريعة الإسلامية من خلال طرح بعض الأسئلة حول من يطرح المفهوم وموقعه من الاعتدال أو التطرف – وكلها مفاهيم نسبية وقيمية -، وفى هذا الصدد قال: "أود قبل أن أتحدث عن المادة الثانية من الدستور أن اسأل ماهى الشريعة الإسلامية؟ هل هى ما ينادى به المتطرفون المتشددون؟ هل هى ما ورد فى سورة البقرة "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" وما ورد فى سورة يونس "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"، أو ما ورد فى سورة الغاشية "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر". أو ما ورد فى الحديث الشريف الذى يقول: "وان أتاك أهل الذمة فاحكم بينهم بما يدينون"، فهل الشريعة الإسلامية هى هذا أم أن البعض يفسرها بطريقة لا تشعر غير المسلمين بالسماحة والتعايش المشترك؟ تفسير الشريعة يحتاج

إلى فهم عملى حتى لا يتخوف البعض منه ليس من جهة الأقباط فقط وإنما من جهة كافة فئات الشعب"[٢٣]. أن تحليل رؤية البطريرك تشير إلى ما يلى:

(أ) أن مفهوم الشريعة الإسلامية متعدد ، وفق الموقف الفكرى لمن يطرحه من حيث الاعتدال، أو التطرف .

(ب) ثمة مفهوم يكرس الحرية الدينية للشريعة، وذكر الآيات القرآنية التى تنص على ذلك، وحديث للرسول صلى الله عليه وسلم.

(ج) أن التخوف من الفهم المتشدد والمتطرف لمفهوم الشريعة ليس من قبل الأقباط فقط ، وإنما كافة فئات الشعب.

(د) أن مفهوم الشريعة يتجاوز الحرية الدينية إلى الفنون ومسائل أخرى منها هل ما "هو موجود فى الساحة حاليا من الغناء والتمثيل وما إلى ذلك؟ وهو موقف يثير أيضا تناقض موقف المؤسسة الدينية الأرثوذكسية من الفن، وخاصة ملف قضية فيلم "بحب السيما" وما أثاروه من اعتراضات صاخبة ورفض شديد ، وخلط بين الفن وتقويمه النقدى، وبين التناول الدينى. فضلا عن رفض مشروع السيناريست فايز غالى حول إنتاج فيلم السيد المسيح ...إلخ، أو رفض الكنيسة لبعض الأفلام الغربية عن السيد المسيح عليه السلام.

(ه) أن بعض التأويلات الوضعية الشائعة والمتشددة للشريعة الإسلامية، "هل تمنع فوائد البنوك؟ هل تمنع المرأة من العمل وتجعل واجبها الوحيد هو العناية ببيتها وتربية أولادها ؟ هل هى لا تؤمن بالدستور جملة وتريد دستوراً آخر تقرره الشريعة وليس القانون العادى؟!! وذهب أيضا "إلى أن الإخوان كانوا يهتفون ويقولون القرآن دستورنا . كل هذه الأمور ينبغى أن تبحث بالتفصيل لأن كلمة الشريعة كلمة عامة تحتاج إلى الدخول فى تفاصيل كنهها ومدلولاتها"[٢٤].

(و) يمكن القول أن بعض كبار الأساقفة ورجال الأكليروس استندوا إلى تمييز البطريرك بين تفسيرات وتأويلات متعددة لمفهوم الشريعة الإسلامية، وطالبوا بتعديل المادة الثانية من الدستور المصرى التى تنص على أن "الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع". وحذف أداة التعريف "الألف واللام" من كلمتى المصدر الرئيسى ليصبح التعديل المطلوب من وجهة نظره أن "الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع" بهدف ضمان وجود مصادر أخرى [٢٥].

أن مواقف المؤسسة الدينية القبطية الأرثوذكسية إزاء قضايا الوحدة الوطنية، تربط بينها وبين المواطنة كما سبق وذكرنا ، ومن ثم بين تحقيق الوحدة الوطنية، وبين أسباب الفتنة الطائفية. أن مثلث "الفتنة" ، والمواطنة والوحدة الوطنية، يكاد يشكل الرابط بين الخطاب الدينى البابوى والأكليروس المؤسسى، وبين غالب الخطابات القبطية السياسية "العلمانية" الداخلية والمهجرية، والاستثناءات محدودة .

أن بعض الخطابات السياسية تربط بين مشكلات "التطرف الدينى" والجماعات الراديكالية، والتغير فى المجال العام الاجتماعى وما اعتراه من مظاهر محافظة، ولكن لا يتم التركيز على ذلك من قبل خطاب المؤسسة الدينية. فى حين يركز غالبُ الخطابات السائدة من المؤسسة الدينية والعلمانيين على الربط بين تطوير النظام التعليمى والتربوى، وإدخال المرحلة القبطية فى دراسة التاريخ المصرى، وتعليم حقوق المواطنة وحقوق الإنسان للطلاب فى كافة المراحل التعليمية. من ناحية أخرى ضرورة حماية حقوق التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، ورفع العوائق على بناء وترميم الكنائس وإلغاء الخط الهمايونى وشروط العزبى باشا وكيل وزارة الداخلية الأسبق.

ثمة توجه مستمر فى ظل أية وقائع أية فتنة طائفية، للربط بين الحلول، وبين حرية بناء الكنائس. من ناحية أخرى، إبداء بعض النقد لأجهزة الدولة الإدارية والأمنية إزاء عدم التصدى لبعض المشاركين فى الاعتداء على الأقباط والكنائس من ناحية، ورفض المجالس العرفية لحل النزاعات لأنها لا تؤدى إلى القضاء على وقائع العنف الطائفى، بل تؤدى على افلات بعضهم من العقاب. من ناحية ثالثة، يطالب بعض الخطابات القبطية بضرورة تسهيل عودة بعض الأقباط اللذين أسلموا بالعودة إلى المسيحية مجدداً إعمالا لمبدأ الحرية الدينية المنصوص عليه فى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

وجيز ما سبق أن ثمة تداخل بين الخطاب المؤسسة – البطريرك والأكليروس – وبين غالب الخطابات القبطية الداخلية والمهجرية حول المواطنة، والاختلافات طفيفة فى منهجية طرح المنظومات والمفردات والإصطلاحات، وأساليب المحاججة، ومن حيث الايجاز فى الخطاب المؤسسة، والتعليم لبعض المطالب، وبين التوسع والوضوح، ولجوء بعضهم إلى لغة صارمة حينا، ومتشددة، وخشنة فى أحيان أخرى.

من الملاحظ أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية تتخذ مواقف محافظة إزاء حرية إبداء الرأى الدينى واللاهوتى كما فى حالة اللاهوتى د. جورج حبيب بباوى.

من ناحية ثانية، يبدو ذات الموقف المتشدد من حرية الإبداع كما حدث فى فيلم "بحب السيما". ولاشك أن الطبيعة المسيطرة للمؤسسة الدينية المحافظة ، تجعلها ترفض آية آراء مغايرة للأيديولوجيا الدينية السائدة داخل المؤسسة.

أن السنوات الأخيرة شهدت بروز دور كبار الأساقفة فى المجال العام السياسى، وإبداء آراءهم فى القضايا العامة، وموضوعات الجدل والسجال العام.

أن ظواهر تداخل رجال الدين الإسلامى والمسيحى تزايدت فى العقود الأخيرة بما انطوت عليه من تناقضات وإشكاليات ، ومكانة ونفوذ ، واحتقانات الدولة والمجال السياسى فى مصر طيلة أكثر من خمس عقود من القرن الماضى، ولاتزال. ومن المرجح إزدياد تفاقم المشكلات الدينية – السياسية والدينية – الاجتماعية والثقافية فى مصر .

هوامش الفصل الرابع

(١) أنظر فى تاريخ وإشكاليات العلاقة المركبة مؤلفنا المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٨٤).

(٢) تعبير الأزمات الطائفية شائع فى الخطابات والكتابات الإعلامية المصرية، ولكنه يتسم بعدم الدقة الإصطلاحية، لأن مصر لا يوجد بها طوائف، أو بنية وهياكل طائفية، أو جغرافيا سياسية للطوائف، أو بنى إيديولوجية حول الطائفة على مستوى التمركز الدينى والمذهبى والعرقى، فضلاً عن غياب آية تمثيلات سياسية على أساس طائفى، أو وفق نظام الحصة – أو المحاصصة وفق الإصطلاح السياسى الشائع فى اللغة السياسية الطائفية اللبنانية، وهو ما سبق أن رفضته الطبقة السياسية المصرية أثناء وضع دستور ١٩٢٣، ويدى لبعضهم مؤخراً التمثيل السياسى على أساس المعيار الدينى، بحسب نسبة أعداد الأقباط لعدد السكان، وهو أمر سيفاقم من المسألة الدينية ويحولها إلى دينية – أثنية وطائفية من آسف، وهو ما سوف نعود إليه فى موضعه من الدراسة من ناحية أخرى ثمة بعض الشروخ والتآكل فى مفهوم الأمة والقومية الحديثة وبعض أسس الاندماج القومى الداخلى، أنظر فى ذلك نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، المرجع سابق ذكره، الناشر مكتبة مدبولى- القاهرة ١٩٨٤ ، وأنظر أيضاً مؤلفنا، النص والرصاص، الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر، (بيروت: دار النهار، ١٩٩٨) .

(٣) لمتابعة وتحليل انتخابات ٢٠٠٥، وما هى الأسباب التى أدت إلى حصول جماعة الإخوان المسلمين على خمس مقاعد مجلس الشعب (٢٠%)، أنظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح، الخوف والمتاهة، الإسلام والديمقراطية والعولمة، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، (القاهرة: ميريت للدراسات والنشر، ٢٠٠٨)، ص ص ١٩٣- ٢٠٦.

(٤) العلمانيين الأقباط تعبير عام، ولا يزال يحتفظ بجذره التاريخى ويقصد به من لا ينتمون إلى الأكليروس الدينى، ولكنه لا يشير إلى الموقف الفلسفى والمعرفى "للعلمانى القبطى" إزاء الدين والظاهرة الدينية، فى الإطار الوضعى – الإنسانى فى السياسة والثقافة والرموز والطقوس الاجتماعية ويترتب على ذلك أن غالب العلمانيين الأقباط متدينون ويمارسون الإيمان والعقيدة ويخضعون للسلطة الدينية للبطريرك والأكليروس. وقلة محدودة تفصل ما بين الإيمان والعقيدة والطقوس فى الإطار الكنسى، وبين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية.

(٥) أنظر مؤلفنا، المصحف والسيف، المرجع سابق ذكره، ولا سيما من ص ٧٨ إلى ص ٨٤، وفى السرد القانونى للواقعات التى أدت إلى إلغاء القرار الجمهورى رقم ٢٧٧٢ لسنة ١٩٧١ بتعيين الأنبا شنودة الثالث بابا للإسكندرية وبطريركاً للكرازة المرقسية، أنظر فى مؤلفنا (المصحف والسيف) سابق الذكر، تقرير مفوض الدولة فى الدعوى رقم ٩٣٤ لسنة ٢٦ قضائية المقامة من الأنبا شنودة الثالث ضد رئيس الجمهورية بصفته، رئيس الوزراء بصفته، من ص ٢٢٩ إلى ص ٢٤٣.

(٦) كان من أبرز مبادئ هذا الحزب، عدالة توزيع الأراضي ولكن ليس بحد أقصى، وإنما بإلزام الملاك برفع مستوى عمالهم الزراعيين، ورفع الحد الأدنى للأجور، وأن تكون سياسة الحكومة قومية: لا جنسية ولا دينية، وان تتبنى الحكومة الاعلان العالمي لحقوق الانسان. وأن تكتب العربية بحروف لاتينية ، كما طالب بذلك عبد العزيز باشا فهمي وكما فعل الأتراك؟ وأن يحذف بيان دين الطالب من الأوراق الحكومية، وأن تلغى النسب الطائفية في الوظائف القيادية، انظر فى ذلك جريدة مصر، ١٩٥٢/٨/١٨ (أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، الطبعة الثانية، انظر هامش (١٦٤) الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة) (مكتبة الأسرة) القاهرة ٢٠٠٦ .

(٧) أنظر مؤلف أبو سيف يوسف، الأقباط والقومية العربية، مرجع سابق ذكره، ص١٤٢.

(٨) أبو سيف يوسف، المرجع السابق ص١٤٢، والمراجع المشار إليها عنده حول مواقف الجماعة.

(٩) انظر الوقائع سالفة الذكر فى المتن فى مؤلف أبو سيف يوسف الأقباط القومية والعربية ص١٤٢، مرجع سابق ذكره .

(١٠) صدرت اللائحة فى ٩ مايو ١٩٣٨ وعمل بها من ٨ يوليو ١٩٣٨ وكانت تطبقها المجالس المحلية حتى تم إلغاؤها عام ١٩٥٥ . ولاحظ د. سمير عبد السيد تناغو " أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، تنكر منذ أكثر من ربع قرن الأسباب العديدة للتطليق الواردة فى هذه المجموعة وتعتبرها مخالفة لأحكام الانجيل للتطليق الواردة فى هذه المجموعة وتعتبرها مخالفة لأحكام الانجيل وأقوال السيد المسيح التى لا تجيز الطلاق إلا بسبب الزنا. ومع ذلك فإن محكمة النقض، قررت فى الكثير من أحكامها أن الشريعة المسيحية واجبة التطبيق، ليس فقط ما ورد بالكتب السماوية بل يشمل ذلك أيضا ما كانت تطبقه المجالس الملية قبل إلغائها. وقد اعترفت محكمة النقض بمجموعة ١٩٣٨ باعتبارها الشريعة الواجبة التطبيق على الأقباط الأرثوذكس (راجع المبدأ الحادى عشر، والمبدأ الثانى عشر من أحكام محكمة النقض فى ٤٠ سنة أنظر فى هذا الرأى ونصوص لائحة ١٩٣٨ ، ومبادئ النقض ، مؤلف سمير عبد السيد تناغو ، أحكام الأسرة للمصريين غير المسلمين طبعة جديدة ص٥٢٥ إلى ٥٥٦ ، توزيع منشأة المعارف بالاسكندرية، ٢٠٠١ .

(١١) يبدو أن مرجع ذلك عدة اعتبارات منها، أننا إزاء تنظيم عسكرى ومن ثم كانت معايير الأمن والسرية، والمعرفة الشخصية أساسية فى تجنيد الأعضاء داخل المؤسسة. إلا أن ذلك يشير إلى صلة بعض الضباط بجماعة الأخوان المسلمين وربما تأثيرها على أساليب التجنيد لتنظيم الضباط الأحرار .

(١٢) أنظر فى ذلك تفصيلاً وتحليلاً نبيل عبد الفتاح، الخوف والمتاهة.. الإسلام والديمقراطية، والعولمة، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، مرجع سابق ذكره، من ص ٣٤٧ إلى ٣٥٣.

(١٣) نقصد بالرأسمال المدنى مجمل القيم وأنماط السلوك الاجتماعى، والرموز والتسميات، والعلامات، والمنظومات الحقوقية والقانونية، والأعياد المدنية والاحتفاليات المرتبطة بها، والأماكن والصروح والساحات الاجتماعية والسياسية الوضعية، وأماكن اللهو والترفيه المشتركة للمواطنين .. الخ.

(١٤) أنظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح (رئيس تحرير) وآخرون: تقريرى الحالة الدينية فى مصر، الناشر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٦، ١٩٩٧ القاهرة.

(١٥) أنظر فى ذلك أوراق اللقاء العلمانى الأول الذى عقد تحت مظلة الجمعية المصرية للتنوير بقيادة كمال زاخر، وهى: د. مينا جرجس، أزمات الكنيسة القبطية، ويوسف رامز، مستقبل الكنيسة القبطية: سيناريوهات الأزمة، وحسن إسماعيل، الأقليات العقائدية كمدخل للإصلاح، وكمال غبريال، الكنيسة والوطن.. إعادة ترتيب الأوراق، وأوراق قدمها بعض الكهنة دون ذكر أسماءهم- قراءة فى اختيار الأب البطريك، والتأديبات الكنسية، وأكرم حبيب رفعت، المحاكمات الكنسية فى المجتمع القبطى المعاصر، أسئلة مطروحة للحوار، والمستشار لبيب حليم لبيب، رؤية مستقبلية لتقنين المحاكمات الكنسية، ومأزق التعليم اللاهوتى المعاصر لراهب غير مذكور اسمه، والأسباب الحقيقة لمأزق الكنيسة القبطية الأرثونكسية جورج حبيب بباوى، انظر لقاء (رؤية علمانية فى الإشكالية الكنسية) الذى عقد بالقاهرة فى الفترة من ١٤-٢٠٠٦/١١/١٥.

(١٦) انظر أطروحات الجمعية المصرية- الكندية لحقوق الإنسان، ومشروع الدستور الذى أعدته لمصر، ومقترحاتها حول التمييز الإيجابى والأقليات، واتخاذها مفهوم الأقلية الدينية كمدخل للحصول على الحقوق، وانظر أيضاً كتاب عادل جندى، الحرية فى الأسر، مأزق الإصلاح السياسى والدستورى، الناشر ميريت للنشر القاهرة ٢٠٠٦.

(١٧) سناء السعيد، حوار مع البابا شنودة الثالث، مجلة المصور، العدد ٣٧٨٤ (١٩٩٧/٤/١٨)، أنظر صورة ضوئية من الحديث فى ملف المركز القبطى للدراسات الاجتماعية حول حديث الأستاذ/مصطفى مشهور حول الأقباط وردود الأفعال أبريل ١٩٩٧.

(١٨) ذهب البطريرك فى الحوار سابق ذكره مع سناء السعيد على "نحن مصريون بالأساس.. جزء من شعب مصر ولسنا أقلية.. فعبارة أقلية فيما إذا قورنت بعبارة أغلبية فإنهما تدلان فى أسلوبهما على التمييز والتمايز وهو ما لا يجوز مع أبناء الوطن الواحد، المرجع سابق ذكره.

(١٩) ذهب البابا شنودة الثالث إلى أن طلب البعض فرض الجزية على الأقباط إلى إنها " إساءة لبلادنا التى قد توصف حينذاك بأنها تتبنى سياسة التفرقة العنصرية داخل البلاد . أن من يدعو إلى ذلك يسئ إلى مصر ويعمد إلى وصمها بممارسة التفرقة العنصرية. وذهب إلى أنه "فى تاريخ الإسلام كذلك كان يربط بين الجزية والإعفاء من الخدمة العسكرية فهل سيحدث هذا أيضا وبذا لا تقتصر التفرقة على الناحية المالية فقط وإنما نتعداها إلى تكوين الجيش؟ وإذا حدث هذا فكيف نقول عندئذ ونتحدث عن المساواة التامة بين المسيحيين والمسلمين؟ ثم رصد البطريرك بعض التجاوزات فى عقد التسعينيات حتى ١٩٩٧ – تاريخ اجراء الحديث – ان الجماعات المتطرفة كانت تفرض إتاوات على المسيحيين بأسلوب التهديد بالقتل والاعتداء إن لم يدفعوا الاتاوات.. وهذا الأمر لا علاقة له إطلاقا بموضوع الجزية فى التاريخ الإسلامى. أولا: لأنه يصدر من المتطرفين وليس من سلطة شرعية فى البلاد .. وثانيا: لأن هذه الإتاوات تفرض بغير ضابط مالى كما كان يحدث مع الجزية وإنما تصل إلى جيوب المتطرفين ويستغلونها فيما يريدون" وهو ما يعنى بوضوح خروج هذا النمط من الممارسات اللاقانونية، عن مبدأ المساواة والمواطنة. أنظر حديث البابا إلى سناء السعيد، فى ملف المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، المرجع سابق الذكر.

(٢٠) يرى البطريرك شنودة الثالث أن "نحن لا نوافق على إنشاء حزب قبطي وأيضاً سياسة الدولة لا توافق على هذا فسياسة الدولة تتجه إلى عدم قيام أحزاب دينية. وقيام حزب ديني قبطي سيسفر عنه رد فعل يتمثل في قيام أحزاب دينية إسلامية وهكذا تنقسم البلاد وتدخل معارك سياسية وانتخابية على أساس الدين. إنشاء حزب قبطي من شأنه أن يعقد الأمور ولا يساعد على حلها. إن مشاكل الأقباط هي جزء من مشاكل بلادنا المصرية بوجه عام تحل داخل النطاق المصري ويدافع عنها المسلمون وليس الأقباط وحدهم. وعمليا فحينما يدافع المسلم عن قضية قبطية يوصف بالسماحة والمحبة والعدل، بينما لو دافع عنها حزب ديني فقد يوصف بالعنصرية وإثارة الفتنة الطائفية"، أنظر حديث البابا سابقة الذكر .

(٢١) هذا الإصطلاح لا يستند إلى مسوغ في بنية النظام الاجتماعي- الاقتصادي في مصر، هناك فئات وشرائح اجتماعية، ووظائف ومهن سواء في إطار أجهزة الدولة أو القطاع الخاص، ولكن مثل هذه التعبيرات – الأوصاف شائعة كجزء من مفردات الخطاب السياسي والاجتماعي القديم، والذي كان يروج للإصطلاح كجزء من لغة الملل والطوائف.

(٢٢) أنظر في ذلك، سناء السعيد في حوار مع البابا شنودة بجريدة الأسبوع، ٢ أبريل ٢٠٠٧، ص ١٥.

(٢٣) أنظر حديث البابا شنودة الثالث مع سناء السعيد ، في جريدة الأسبوع ، المرجع سابق ذكره .

(٢٤) حديث سناء السعيد مع البطريرك ، جريدة الأسبوع، المرجع سابق ذكره .

(25) http://www.Copts.com/orabic/index.php? Otion = com Content & task = viewe & id = 143 & Igemid = 2 .

الفصل الخامس

الحركات الإسلامية وقضايا المواطنة
قراءة فى الموقف من الأقباط

سامح فوزى*

* خبير فى الشئون السياسية ورئيس مؤسسة "مواطنون من أجل التنمية".

(١)
إطــلالــــة أولـــيــــة

الاقتراب من خطابات الحركات الإسلامية من قضية المواطنة، وبالأخص المتعلق منها بالحقوق والحريات الأساسية المكفولة للمواطنين الأقباط له مداخل شتي. فريق يرى فى نهج الحركات الإسلامية تجاه الأقباط شراً مستطيراً على الدولة المدنية. وفريق آخر يتخذ من هذا النهج مبرراً للانقضاض المستمر على الحركات الإسلامية. وفريق ثالث يرى أن المشكلة الحقيقية التى يعانى منها المواطنون المصريون الأقباط هى الحركات الإسلامية، ولولا وجود الأخيرة، وكثافة حضورها فى المجال العام، لنعم الأقباط بحقوق المواطنة، وتلاشت غالبية المشكلات الطائفية التى تؤرقهم. بمعنى آخر، الكل يعتبر الحركات الإسلامية "مشكلة" بالنسبة للأقباط، ولكنهم يختلفون فى تقدير حجمها، ما بين فصيل يرى فيها "معول هدم" للدولة المدنية، أو على الأقل "حجر عثرة" فى سبيل اكتمال بنائها، وفصيل آخر يرى فى البديل الإسلامى "مشكلة" ضمن مشكلات أخرى يعانى منها المواطنون المصريون الأقباط.

ومن الأهمية القول أن هذه الخطابات متداولة فى الحياة الثقافية والسوق السياسية منذ سنوات، وهى تعبر فى مجملها عن جزء من الحقيقة، لكنها لا تمتلك النظرة الشاملة التى تمكنها –عن قصد أو بدون قصد – من رؤية بقية قسمات الصورة، هناك – بالطبع – مشكلة تتعلق برؤية وممارسة الحركات الإسلامية – باختلاف أطيافها – تجاه الأقباط، تلتهب حيناً وتفتر أحياناً، لكنها كامنة فى قلب العقل الإجتهادى، والممارسة العملية، وأحياناً المناورات السياسية. لكن – من غير الإنصاف – أن نعتبر أن خطابات وممارسات الحركات الإسلامية تجاه الأقباط هى السبب الوحيد فيما يعانون منه من مشكلات، أو أن البنى القانونية والسياسية والثقافية لا تحتوى على عناصر تمييزية تنكأ شعور قطاعات واسعة من الأقباط بحالة المواطنة غير المكتملة التى يعانون منها.

وفى نفس الإطار، يمكن القول أن تعدد مراكز المسئولية عن هذه الحالة هو عين الإنصاف، ليس من منطلق تمييع القضايا، ولكن – بالأكثر – بحثاً عن عدالة فى توزيع "عوامل

الإخفاق" على أطرافها الرئيسيين، بدءاً من الحكومة، مروراً بالحركات الإسلامية والأقباط أنفسهم، وانتهاءاً بأحزاب المعارضة التى تعانى من اختلالات بنائية، على مستوى الخطاب والممارسة على السواء. الكل مسئول عن تجليات الحالة "الملتبسة" التى نمر بها، وليس - منطقياً - أن نتصور أن الحركات الإسلامية - وحدها دون غيرها - هى الطرف المباشر المسئول عن الهموم التى يعانى منها الأقباط على صعيد تمتعهم بحقوق المواطنة الكاملة.

فى هذا السياق يبدو من المفيد تسجيل عدد من الملاحظات الأساسية قبل الولوج مباشرة إلى موضوع هذه الورقة وهو نقد خطابات الحركات الإسلامية تجاه الأقباط.

١. تعانى الأحزاب السياسية القائمة من فقر شديد على صعيد إنتاج خطابات تعزز حالة المواطنية العامة للأقباط. وقد يستغرب الباحث حين يطالع البرامج الحزبية فى هذا الخصوص من غلبة الصياغات الإنشائية، والعبارات البلاغية، والمصطلحات العاطفية التى تفتقر إلى المعنى المحدد عند تعريف العلاقات الحاكمة لمكونات الجسد السياسى، من قبيل "النسيج الاجتماعى الواحد"، "الوحدة الوطنية"، "البوتقة المصرية". ووصل الأمر إلى حد الإشارة إلى تجربة الرهبان فى استصلاح الأراضى - كما ورد فى برنامج حزب الغد - أو التأكيد على ما أُطلق عليه "المعتقد الايمانى الحر" أو "الحزب الايمانى المستنير" فى برنامج الحزب الدستورى الاجتماعى بوصفه تعبيرا عن المواطنة الكاملة للأقباط.

وهناك أحزاب لم تشر إلى هذه المسألة مطلقا فى برامجها، أو أكتفت بالحديث عن أهمية "الوحدة الوطنية" و"السلام الاجتماعي". ومن اللافت للنظر أن برامج الأحزاب تجتهد فى استخدام مفردات تقنية محددة قدر الإمكان عند الحديث عن قضايا اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، على نحو يجرى حياكته - بحرفية - فى نسيج البرنامج المطروح، فى حين أنها تلجأ إلى مفردات عاطفية شديدة العمومية، تفتقر إلى الضبط الاصطلاحى عند الحديث عن حقوق المواطنة للمواطنين المصريين الأقباط. ومن البرامج الحزبية التى سعت إلى الاشتباك مع مفهوم المواطنة فى صياغات ذات طبيعة حقوقية هو برنامج الحزب الوطنى فى وثيقة المواطنة، والتى سعت إلى التأكيد على حرية العقيدة والعبادة، وبرنامج حزب التجمع من خلال تأكيده على المساواة، ومكافحة التطرف[1].

٢. هناك خطابات تربوية وثقافية تعاند - إجمالاً - مفهوم المواطنة فى أوساط قطاعات شعبية عديدة، بما فى ذلك الأقباط أنفسهم. من أبرز تجلياتها شيوع خطابات دينية تعزز العزوف عن المشاركة السياسية أو تبرر انتهاك الحقوق الأساسية للمواطن، وإشاعة

الخوف فى ثنايا الوسائل التربوية، تعزيز ممارسات الخنوع على ثقافة التحرر الإنسانى، تفضيل القهر على الحرية، وتفشى ممارسات "السيد - التابع" فى المؤسسات العامة والخاصة على السواء، كل ذلك يخلق أنماطا من الثقافة التى تعاند المواطنة، وأكثر من ذلك، تجعل من الدفاع عن حقوق "المواطنة" خياراً غير مأمون العواقب، وقد يتهم صاحبه بالرعونة، أو يتعرض إلى فرز سياسى أو ثقافى أو دينى شديد القسوة[٣].

٣. فى مجال الممارسة تبدو الصورة أكثر وضوحاً. الأقباط غير مندمجين سياسياً لأكثر من ثلاثة عقود. الكل يستنكر ذلك، والبعض يوزع اتهامات، ولكن لا يحدث جهد حقيقى على أرض الواقع لتجاوز هذه الحالة، التى تحولت إلى مادة للحديث، والوعود، والأمنيات، أكثر منها برامج، وسياسات، ونتائج واقعية. يستوي - فى هذا - كل الأطراف السياسية. جهود إدماج الأقباط التى تبذل، مع تقديرنا الكامل لبعضها، أقل مما يحدث على صعيد التفسخ الاجتماعى، بكافة صوره وأشكاله. الحكومة تفعل القليل بعد تلكؤ طويل، والحزب الوطنى لم يترجم ما يتحدث عنه فى أدبياته إلى سياسات فعلية، وأحزاب المعارضة فى حالة من الوهن التنظيمى والفكرى لا تمكنها من أن تفعل شيئاً، والحركات الإسلامية ترى أن معركتها ضد النظام لها الأولوية.

وقد دخل الأقباط – منطقة الصيد – بين الدولة فى صراعها مع التيارات الإسلامية. كل طرف يريد الأقباط له وحده. وكل طرف يريد الأقباط فى الصفوف الأولى فى المعركة. وفى ظل هذا الصراع الممتد - لأكثر من خمسين عاماً - تجمدت خلالها أوصال الحياة العامة، وجفت حالة الحيوية السياسية والفكرية، بات أقصى ما يطمح فيه الأقباط هو "حضور رمزي" فى مشهد يختزل تنوعهم السياسى والثقافى والاجتماعى، ويجبرهم على التخندق فى مواقع سياسية متقابلة. وفى لحظات التسوية الأخيرة يحدث - أحياناً - التلاقى بين النقيضين، ويصبح الأقباط خارج المشهد السياسى.

تأسيساً على ما سبق، فإن هذه الورقة تنزع إلى تناول خطاب الحركات الإسلامية تجاه الأقباط، من منطلق التحليل والنقد أكثر من محاولات التشهير والإقصاء. الأسباب فى ذلك متعددة، أهمها أن الاتهام المنهجي المستمر للحركات الإسلامية بوصفها وحدها الأقل تطوراً فى الحياة الفكرية، والأكثر إقصاءاً للآخر المختلف فى الممارسة السياسية العملية لا يوجد ما يثبته فى الممارسة الفعلية. الموقف مركب ولا يحتمل اختزال يمليه موقف سياسي. نعم الحركات الإسلامية لديها مشكلات بنيوية فى التعامل مع المختلف دينياً، لكن ليست وحدها

التى تقف هذا الموقف، هناك أحزاب وقوى سياسية تقف إلى جوارها، بطرق مختلفة، يستوى فى هذا الحزب الحاكم، والأقباط أنفسهم، وأحزاب المعارضة ذات الواجهات العلمانية. الكل يتعامل مع الأقباط بوصفهم "كتلة واحدة"، لهم عقل جمعى واحد، تحركهم مصالح واحدة مشتركة. الواقع يشهد خلاف ذلك، ولكن الممارسة العملية لكل الأطراف تأبى هذا الاعتراف.

ونحن إذ بصدد تبيان ملامح الحركة الإسلامية من الأقباط، يمكن رصد عدة مجموعات:

١ - **المجموعة الوسطية**، يقول الإخوان المسلمون أنهم جزءاً منها، ويقول كذلك حزب الوسط تحت التأسيس أنه يعبر عنها، ويقف على أرضيتها عدد كبير من الباحثين والكتاب الإسلاميين مثل د.أحمد كمال أبو المجد، وطارق البشرى، ود. محمد سليم العوا، وفهمى هويدى، وآخرون.

٢ - **الجماعات الراديكالية**، وهى جماعات متعددة سعت إلى تغيير المجتمع بالعنف، ثم عدلت عنه بمراجعات لا تزال فى طور الانتاج والتفاعل، أكثرها شهرة الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد.

٣ - **الجماعات السلفية**، وهى جماعات معنية بتنقية العقائد، ومحاربة البدع، وإصلاح الدنيا بإتباع خطى السلف الصالح. وتعبر هذه الجماعات -إجمالاً - عن منابر سلفية ليست حركية، أى لا تؤمن بالسياسة، ولا تدعو للمشاركة فيها، وقد تصدر عن بعضها أصوات تعادى السياسة، وتحض على كراهيتها. ويعبر عن هذه المجموعة عدد كبير من المشايخ، مثل أبو إسحاق الحوينى، ومحمد حسان، ومحمد حسين يعقوب، وآخرون.

إذا نظرنا إلى موقف الفرق الإسلامية المتنوعة من الأقباط، سنجد الفريق الأول، يقر بمواطنة الأقباط، ولكن يقدم فى بعض الأحيان قراءات قلقة، ومضطربة. والفريق الثانى، يجعل الذمية أساس العلاقة مع الأقباط، ويجعل من النظرة العقائدية أساساً لموقفه تجاههم. أما الفريق الثالث فيحمل مساحة سجالية عقائدية فى العلاقة مع الأقباط، بحيث ينزلق فى كثير من الأحيان إلى تكفيرهم، والدعوة إلى نبذهم اجتماعيا.

(٢)

الإخوان المسلمون والأقباط

لا شك فى أن الإخوان المسلمون هم الجسم الرئيسى للحركات الإسلامية. ولم يكن موقفهم تجاه الأقباط متبلوراً بشكل كاف إلا فى عودتهم إلى الساحة الثانية فى السبعينيات من القرن العشرين، تراكم المواقف، وتعدد الأدبيات، جعل من موقف الإخوان المسلمين من مواطنة الأقباط موضع التباس. يعود ذلك فى جانب كبير منه إلى حالة التفاعل الداخلى فى بنية الجماعة بين تيارات وأجيال متباينة، وهو ما يجعل الموقف العام يفتقر إلى الاتساق، ويغلب عليه عدم الوضوح، وغياب القدرة على حسم الخيارات الفقهية والسياسية. فإذا كان الإخوان المسلمون ينطلقون من تيار الوسطية العام فى الفكر الإسلامى، إلا أن هذا التيار فضفاض إلى حد بعيد، يحوى بداخله رؤى واتجاهات يمكن تصنيفها بين يسار وسط، ويمين وسط، وفق موقعها الاجتهادى، وقدرتها على التجديد، وتقديم أطروحات تتناسب مع إيقاع التحولات المجتمعية بمفهومها الشامل. يمثل تيار يسار الوسط مجموعة من العناصر الإخوانية المسيسة، التى استطاعت الاشتباك مع العمل العام منذ وقت مبكر فى إطار الحركات الطلابية، ثم العمل النقابى، وأخيراً ساحة العمل السياسي. من أبرز رموزها د.عبد المنعم أبو الفتوح، ود.عصام العريان، د.إبراهيم الزعفرانى والمهندس أبو العلا ماضى قبل أن يترك الإخوان المسلمون ويسعى لتأسيس حزب الوسط. هذه المجموعة تريد مسايرة الواقع بأطروحات جديدة ترفع عنها الحرج السياسى، وتتيح لها مساحات من التواجد فى المجال العام من خلال الإفادة من قواعد اللعبة السياسية(٣).

وتقف مجموعة أخرى تمثل يمين الوسط، وهى فى مجملها تضم عناصر تنظيم ١٩٦٥م، والتنظيم الخاص، ويغلب على رؤيتها المحافظة، والتمهل، وربما التململ من طرح اجتهادات يرون أنها تأتى على حساب الالتزام النصوصى، والمواقف الأولى الثابتة المتوارثة للجماعة. من رموز هذه المجموعة المرشد الحالى محمد مهدى عاكف، والشيخ محمد عبد الله الخطيب، ومحمود عزت، ود. محمود غزلان، وأحمد حسنين، والمرشد الأسبق مصطفى مشهور، ود. توفيق الواعى، والشيخ جمعة أمين، والمستشار سالم البهنساوى وآخرون. ويسيطر أعضاء

هذه المجموعة على ثلاثة مجالات أساسية في الجماعة، هي الدعوة، والشئون المالية، والعلاقات الخارجية، ويتولون علمية التربية والتنشئة العقائدية والتنظيمية داخل الجماعة. وإذا كان تيار يسار الوسط يذهب في بعض الأحيان من خلال التصريحات الصحفية المتواترة لأعضائه إلى طرح اجتهادات ذات سقوف مرتفعة نسبياً في التعامل مع مواطنة الأقباط، فإن تيار يمين الوسط لا يزال بطيئاً في أطروحاته، لم يبارح التصورات الأولى حول أهمية الخلافة الإسلامية، والأممية الإسلامية، ويطرح آراءاً محافظة تعكس حالة "سلفية حركية" في التعامل مع الأقباط، مثل الوقوف عند التصور القرآني لهم بوصفهم "أهل كتاب"، وأحياناً تعكس كتابات هذا التيار تمسكاً بمفهوم "أهل الذمة"، سواء بشكل صريح أو مستبطن، ويرون أن أمر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أوله بشكل شبه حرفي. وبالطبع فإن سلفية هذا التيار "حركية"، تعكس رغبة في وجود إسلام مدني، أما التيارات السلفية غير الحركية فهي لا تزال نصية، مهمومة بتنقية العقائد، وأحياء السنن، ومحاربة البدع والمنكرات.

والجدير بالذكر ينادي الإخوان المسلمون بأن يكون الوطن، والحكومة، والفرد مسلماً. وهو أمر واضح في كتاباتهم ومواقفهم منذ أطروحات الإمام حسن البنا وحتى الوقت الراهن، وهو المنطلق الأساسي لحركتهم ودعوتهم ومشروعهم السياسي.

يقول الإمام حسن البنا "أن الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، وسماحة وقوة، وخلق ومادة، وثقافة وقانون"(٤). هذا هو المنطلق الذي ساد منهج وخطاب وممارسة الإخوان المسلمين منذ نشأة الجماعة إلى الآن، نراه واضحاً في كل كتابات رموز الجماعة على مدار العقود الماضية.

وحول العلاقة بين الوطنية والعقيدة، يحسم سيد قطب الموقف بقوله "الإسلام هو وحده القادر على تحقيق الفكرتين جميعاً، بلا تعارض ولا تصادم ولا مغالاة: فكرة الوطنية في الوطن الإسلامي الأكبر حيثما مد الإسلام ظله، وفكرة العدالة الاجتماعية الكاملة في هذا الوطن الكبير"(٥). يتضح من هذا الاقتباس أن مفهوم "الأممية الإسلامية" التي تسعى إلى إنشاء وطن إسلامي كبير، يتخطى مفهوم الدولة القومية، أمر راسخ في أطروحات سيد قطب، وفي كتابات القيادات المهمة في جماعة الإخوان المسلمين. ويذهب المستشار عبد القادر عودة إلى أن دار الإسلام هي الأرض التي يسكنها مسلمون وذميون، وهم لهم جنسية واحدة في الشريعة الإسلامية (٦).

وإسلامية الوطن واضحة فى أدبيات الإخوان المسلمين، لا تحتاج إلى مزيد من الشرح، أو الإسهاب. الدولة إسلامية، والوطن إسلامى، والحكومة إسلامية. إذا عدنا إلى مشروع الميثاق الوطنى الذى أعده الإخوان المسلمون نجد نصاً جلياً يثبت هذا الاتجاه ويرجحه. يؤكد الميثاق على أن "الأمة الإسلامية تدين بالعبودية لله -وحده - وتقدس أحكام القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وتؤمن بأن الناس لا يملكون الحكم إلا بما أنزل الله (تعالي) بمقتضى شريعة الإسلام". وإذا كان "القرآن الكريم والسنة المطهرة هما الدستور الأسمى ولا يعتد، ولا يقبل ما خالف أيهما - فإن الأمة لابد أن يكون لها دستور مكتوب تستنبط أحكامه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراميها، وغايتها وقواعدها الكلية"(٧).

ويتفق ذلك مع نص صريح ورد فى أحد المؤلفات المهمة فى البناء الفكرى للإخوان المسلمين هو "دعاة لا قضاة"، حيث يذكر المرشد العام للإخوان المسلمين المستشار حسن الهضيبى أن "الحكومة الإسلامية "أو الإمام الحق" إنما هى الحكومة التى تعتنق الإسلام ديناً، وتقوم على تنفيذ أحكام الشريعة، وحراسة الدين"(٨). ووفق هذا النص فإن الحكومة لابد أن يكون لها دين هو الإسلام، تعتنقه عقيدة، وليس مجرد حضارة أو نظام إسلامى فى السياسة والإدارة. ويكفى النظر إلى الأسس والمنطلقات التى وردت فى صدارة مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح السياسى عام ٢٠٠٤م لنتبين تواصل الخط الفكرى المعبر عن هذا النهج طيلة ما يقرب من ثمانين عاماً. تنص المبادرة على أن الإخوان المسلمين لهم مهمة محددة هى "العمل على إقامة شرع الله.... من خلال تكوين الفرد المسلم، والبيت المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة التى تقود الدول الإسلامية، وتقيم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم...."(٩)

إذن نحن بصدد مشروع إسلامى للدولة والمجتمع، بكل مشتملاتهما، والعمليات السياسية والمجتمعية التى تدور فيهما، وكذلك طبيعة العلاقة بين المواطنين، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم ومشاريعهم السياسية والفكرية. وفى هذا السياق يرى رضوان السيد أن الدولة الإسلامية منذ أن تطورت رؤيتها لدى الإسلاميين العرب منذ حسن البنا وعبد القادر عودة وحتى سيد قطب والغزالى والقرضاوى هى دولة دينية بمعنى أنها تكليف إلهى، ولها مهمة رئيسية هى تطبيق الشريعة(١٠).

من هنا تأتى قضية المواطنة فى قلب الحديث عن إسلامية الدولة. فى أدبيات الإخوان المسلمين تسمو رابطة العقيدة على رابطة الوطن، وهم فى هذا يسيرون على النهج الذى أرساه الإمام حسن البنا الذى قال فى إحدى رسائله مخاطباً الأخ الإخوانى "فأعلم - أيدك

الله - أن الإخوان المسلمين يرون الناس بالنسبة إليهم قسمين: قسم اعتقد ما اعتقدوه من دين الله وكتابه وآمن ببعثة رسوله وما جاء به، وهؤلاء تربطنا بهم أقدس الروابط، رابطة العقيدة وهى عندنا أقدس من رابطة الدم والأرض، فهؤلاء هم قومنا الأقربون الذين نحن إليهم ونعمل فى سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال، فى أى أرض كانوا ومن أية سلالة انحدروا ...."(١١)

يتعارض هذا الطرح مع نموذج الدولة القومية الذى يستند إلى رابطة الأرض وليس العقيدة، ويجعل من المواطنة أساساً لتولى المواقع العامة، وهى دولة تمارس نشاطها على بقعة جغرافية محددة، لها حدود، وقواعد لمنح جنسيتها لأبنائها والراغبين فى الحصول عليها. فى هذا النموذج ترتبط المواطنة بالإقليم الجغرافى، أما المواطنة فى النموذج الذى يطرحه الإخوان المسلمون ترتبط بالعقيدة أولاً، وتتسامى على الحدود الجغرافية، لا تعتد بها، تنساب وتتدفق لتشمل بين طياتها ما نطلق عليه "الأممية الإسلامية".

ولا يختلف الأقباط بشأن طرح الدولة القومية الحديثة، ويرون أنفسهم شركاء فى صناعتها من خلال نضالهم المشترك مع المسلمين - شركاء المواطنة فى مواجهة المحتل الأجنبى، واقتناص الاستقلال الوطنى، واختراق حاجز السلطة معاً - مسلمين ومسيحيين على حد تعبير الراحل الدكتور وليم سليمان قلادة. وهو المعنى الذى عززته أطروحات إسلامية مهمة قدمها كل من المستشار طارق البشرى، والدكتور محمد سليم العوا(١٢). الظاهر أنها لم تنفذ بعد إلى أعماق العقل الاجتهادى لجماعة الإخوان المسلمين.

ومن الأهمية القول أن خيار الأقباط دائماً هو المواطنة فى إطار الدولة القومية دون أن ينكروا على الأغلبية المسلمة حقها فى أن يكون لها صياغات قانونية وثقافية تعبر عن هويتها وثقافتها وتراثها الحضارى، ويرون أن مثل هذا الاختيار هو الأساس الحقيقى لوجودهم، وكينونتهم، وتنوعهم فى إطار دولة غالبية سكانها يدينون بالإسلام. القضية إذن هى كيف يمكن لدولة وحكومة ومجتمع يوصف بالإسلامى أن يعطى حقوق المواطنة كاملة لغير المسلمين. هذه إشكالية حقيقية لم يقترب منها الإخوان المسلمون بعمق إلى الآن. ويبدو أنهم يرون أن إثارتها، والتصدى لها قد يؤثر سلباً على مجمل الطرح السياسى والفكرى للجماعة بأسرها. يلخص ذلك كله شعار "الإسلام هو الحل". إذ كثيرا ما يقال أن الإسلام بالنسبة للمسلم عقيدة وحضارة، أما بالنسبة لغير المسلم حضارة يتفاعل فى ظلها، ويثريها بمساهماته، ويشرف بانتمائه إليها. ولكن السؤال الأساسى أنه كيف يمكن أن يتمتع غير المسلم بالمواطنة، فى دولة إسلامية ترى أن الإسلام ذاته هو المواطنة؟(١٣)

ينقلنا الحديث السابق إلى مسألة مهمة غير منبتة الصلة عن قضية المواطنة، وتطرح الإشكاليات ذاتها، وهى حق غير المسلم فى تولى مناصب الولايات العامة. تثير هذه المسألة التداخل الواضح بين إقرار المواطنة - بمعنى المساواة فى الحقوق والواجبات بين المسلم وغير المسلم - فى المشروع الإسلامي، وفى الوقت ذاته النظر إلى العلاقة بين المسلم وغير المسلم من منظور دينى مما يؤدي - تلقائياً - إلى التشكيك فى أهلية الأخير فى شغل بعض الوظائف العليا، وفى مقدمتها ما يعرف بمناصب الولايات العامة. هناك ثبات فى موقف الإخوان المسلمين الرافض لتولى غير المسلم مناصب الولاية العامة، اعتقاداً من جانبهم أن رأس الدولة يجب أن يتولى مسئولية "حراسة الدين". فالإسلام لا يعرف المؤسسة الدينية الحارسة للدين، مثلما تعرف المسيحية المؤسسة الكنسية، وهو ما يعنى أن هذه المسئولية يجب أن تناط بالدولة وحدها طالما أن الإسلام لا يعرف الكهنوت. فى هذا المقام فإن القضية الإشكالية تنصب على تعريف المقصود بالولاية العامة، وهو تعريف يبدو فضفاضاً. يقول الإخوان المسلمون أن هناك اجتهاداً لحق به، ولكن كتابات وأحاديث أقطاب الجماعة تشير إلى أن هناك مساحة من الضبابية فى تعريف المصطلح، فالبعض يقصر الولاية العامة على رئاسة الدولة، والبعض الأخر يوسع من المصطلح ليشمل عدداً من المناصب التى تمثل العمود الفقرى فى جهاز الدولة.

فى رسائل الإمام حسن البنا نجد نصوصاً تتحدث - صراحةً - عن إسلامية الحكم، وتنحو فى اتجاه التشكيك فى أهلية غير المسلم فى تولى وظائف بعينها، أو أن يكون فاعلاً فى المجال الاقتصادي. من هذه النصوص ما ورد فيما يعرف برسائل التعاليم "....والحكومة إسلامية ما كان أعضاؤها مسلمين، مؤدين لفرائض الإسلام غير مجاهرين بعصيان، وكانت منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه. ولا بأس بأن تستعين بغير المسلمين عند الضرورة فى غير مناصب الولاية العامة، ولا عبرة بالشكل الذى تتخذه ولا بالنوع، مادام موافقا للقواعد العامة فى نظام الحكم الإسلامي"(١٤). يكشف النص عن أن إسلامية الحكومة -وفق التعريف الذى صكه الإمام حسن البنا - لا تستوعب سوى المسلمين فى الأحوال العادية، وتتسع لتشمل غير المسلم عند الضرورة فى غير مناصب الولاية العامة. يعنى ذلك أن حضور غير المسلم فى الحكومة الإسلامية مؤقت، استدعائى، يغلب عليه الاحتياج أكثر ما يجسد الحق الأصيل فى المشاركة فى السلطة. هذه النظرة تعبر عن "ذمية مستبطنة" إن صح التعبير، ولا يمكن تبريرها بالعودة إلى ظروف المرحلة التى ظهرت فيها هذه الآراء. المعروف أن جماعة الإخوان المسلمين نشأت عام ١٩٢٨م، أى بعد ثورة ١٩١٩م، وصدور دستور ١٩٢٣م، وهو الذى شهد

الولادة الحقيقية للمواطنة، وخطى خطوات متقدمة على طريق بناء الدولة الحديثة التى تستند إلى المساواة والحريات. إذن هذا النص جاء مجافياً لما استقرت عليه الجماعة الوطنية، ويعيد إنتاج ثقافة دينية تقليدية لم يعد لها مكان فى حركة المجتمع، بعد أن تجاوزها النضال المشترك للجماعة الوطنية، بمسلميها وأقباطها.

والقضية بالنسبة للإخوان المسلمين أن مفهوم الدولة ذاته يختلف عن مفهوم الدولة القومية الحديثة. الدولة الإسلامية - كما يتصورها الإخوان المسلمون - دولة رسالة، بمعنى أنها تنهض على تحقيق رسالة أساسية، هى نشر العقيدة الإسلامية. وبالتالى فإن مناصب الولايات العامة بها يجب أن تكون خالصة للمسلمين الذين يحملون على عاتقهم رسالة هذه الدولة ويسعون إلى تحقيقها. يختلف هذا التصور عن مفهوم الدولة القومية الحديثة التى تقوم على الأساس التعاقدى بين المواطنين، على قاعدة المواطنة، وتسعى إلى تحقيق الرفاهية والأمان. فهى دولة تقبع فى حدود جغرافية معينة، ويحكم "التعاقد" علاقات المواطنية بها، أكثر مما يحكمها "التصور الرسالي". من هذا المنطلق فإن الدولة القومية الحديثة تعطى الوظائف لكل المواطنين، حسب الكفاءة. أما الدولة الإسلامية فهى تعطى وظائف الولايات العامة إلى المسلمين الأكفاء فقط.

يعتقد البعض أن الولاية العامة المقصودة هى فقط رئاسة الدولة، ولكن المعنى المراد فى الخطاب الإخوانى يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، بحيث يتضمن مواقع القيادة فى هيئات ومؤسسات الدولة على اختلاف أشكالها بصفة عامة. فى هذا الصدد يقول الشيخ محمد عبد الله الخطيب تطلق "الولاية العامة فى اصطلاح الفقهاء على جميع أنواع السلطة التى تمارسها الدولة. أو الخليفة، أو أى من الأمراء والولاة والحكام"(١٥). يعنى ذلك أن الولاية العامة تنسحب على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وبالأخص الأخيرة التى لها وضع خاص فى النظام الإسلامى إذ "تقوم ولاية القضاء على الفصل فى المنازعات، واستيفاء الحقوق، وإقامة الحدود، وسائر العقوبات، والإشراف على الأوقاف، والقاصرين وسائر فاقدى الأهلية"(١٦)

ويؤكد الشيخ عبد الله الخطيب الاقتباس الوارد أعلاه من رسائل الإمام حسن البنا حول الاستعانة بغير المسلم عند الضرورة فقط بقوله "فى حالة وجود الدولة الإسلامية القوية، والكفاءات الإسلامية، لا يستعان أبدا بهؤلاء (غير المسلمين)، وفى حالة الضعف أو الشدائد يمكن الاستعانة بهم فى أضيق الحدود، وفى ضوابط معينة، فلا يجوز مثلاً أن يكون لهم تدخل فى نظام الدولة، أو يفرضوا فكراً معيناً أو رأياً يناهض الإسلام...."(١٧)

يختلف هذا التعريف لمفهوم "الولاية العامة"، عما ذكره المرشد العام محمد مهدى عاكف فى حوار معه حول الأقباط والمناصب فى المشروع الإسلامى حيث ذكر أن " الشريعة الإسلامية نزلت من السماء، وما نزل من السماء سواء بالنسبة للمسلمين أو الأقباط فهو حق وعدل، والشرعية تقوم على الصدق مع الله، والصدق مع الشعب......أما ما يقال عن انه فى ظل الحكم الإسلامى يصبح لا ولاية لغير المسلم على المسلم، فإننا يجب أن ندرك أن كلمة الولاية مقصود بها الرئاسة فقط أما باقى الوزارات والهيئات فهى مناصب وليست ولاية ويحق للأقباط العمل وتولى المسئولية بها..."(١٨)

ولا تزال قضية تولى غير المسلم مناصب الولاية العامة محل رفض من جانب الإخوان المسلمين، وهو يتوافق مع الآراء المبكرة للإمام حسن البنا. فى هذا السياق يذهب د.محمود غزلان إلى أن الأقباط "مواطنون لهم جميع حقوق المواطنة، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ولهم حرية الاعتقاد والعبادة، وحرمة الدم والمال والعرض، وحقهم فى الكرامة الإنسانية، وحريتهم فى اختيار أعمالهم، وحريتهم فى الانتقال من الدولة والعودة إليها، وحقهم فى الاحتكام إلى شريعتهم فى أحوالهم الشخصية......وكذلك حقهم فى مباشرة أعمال السياسة انتخاباً، وترشيحاً، وولاية المجالس النيابية بأنواعها، وكذلك تولى الوظائف العامة فى الدولة عدا وظيفة الإمامة العامة (رئاسة الدولة)"(١٩).

ويطرح د.محمد حبيب – نائب المرشد العام للإخوان المسلمين – فى حوار له أجرى فى الموقع الالكترونى التابع للجماعة تصوراً مختلفاً لمفهوم الولاية العامة عن الطرح السابق بحيث يجعله أكثر اتساعاً من مجرد رئاسة الدولة. يقول أنه "فى مسألة ترشيح قبطى لرئاسة الدولة أحب أن أقول أن المجتمع الإسلامى يقوم على عقيدة وفكر خاص به، تنبثق عنه جملة من النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن العبادات والمعاملات والأخلاق والآداب، الخ. وفى المجتمع الإسلامى تكون مهمة الحاكم هى تطبيق الشريعة الإسلامية...... ومن هنا يكون من الظلم لغير المسلم أن يقوم بمهام لا يعتقد بها، ولا يؤمن بها، ولذلك أتفق مع ما صرح به الدكتور القرضاوى فى كتابه "غير المسلمين فى المجتمع الإسلامي) أن لإخواننا الأقباط الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة، ورئاسة الدولة، والقيادة فى الجيش، على أساس أن هذه الأعمال هى من أعمال العبادة فى الإسلام"(٢٠).

(٣)
برنامج الإخوان المسلمين

الإخوان المسلمون مثل أى فصيل سياسى يسعى إلى أن يكون له حزب يجسد مبادئه، ويعبر عن مصالحه، ويجسد حركته السياسية. أحد مداخل تطوير جماعة الإخوان المسلمين هو فصل الدعوى عن السياسة. ولن يتحقق ذلك إلا فى إطار فى سياق سياسى تنافسي. الديمقراطية استيعابية بحكم التعريف، لا تعرف الاستبعاد.

ويحق للإخوان المسلمين – أسوة بغيرهم من القوى السياسية – أن تكون لهم المرجعية الخاصة بهم، فهذا أمر يخصهم دون غيرهم، ولكن ما يخص المجتمع العام هو وجود برنامج سياسي. ووجود حزب للإخوان المسلمين مغلق عليهم فقط، لا يتسع للأقباط يعنى حزباً طائفياً سوف يستدعى حتماً فى المقابل حزباً طائفياً قبطياً. ويعنى نشوء الحزبين معا إغلاقا نهائيا لمدنية المجال العام، وتأميما للتنافس السياسى، وتحول مفهومى "الأغلبية والأقلية" من نطاق حيوى للتنافس السياسى إلى أداة لتمديد "الواحدية" السياسية على أساس من الدين، وهو ما يعني – صراحة – إلغاء التعددية السياسية.

والإخوان المسلمون بحاجة إلى حزب مدنى، له أن يتخذ من المرجعية الدينية أساساً للانطلاق، ولكن ليس وفق خطابات شعاراتية، أو عموميات نظرية، ولكن تعبيراً عن برنامج سياسى يجسد خيارات سياسية واقتصادية واجتماعية محددة، ومقترحات لمشكلات المجتمع، ومساحة للحركة للمختلفين دينياً فى إطار الفلسفة الكلية الشاملة للحزب.

ومن الأهمية القول أن مشروع برنامج حزب الإخوان المسلمين – الذى طرح الإصدار الأول له فى ٢٥ أغسطس ٢٠٠٧م على الموقع الالكترونى "إسلام أون لاين"، ثم ظهر معدلاً فى نسخة جرى تداولها فى نطاق محدود، يؤكد على أن الحرية والعدالة والمساواة منح من الله للإنسان، حقوق أصيلة يتمتع بها كل مواطن، دون تمييز بسبب المعتقد أو الجنس أو اللون.

لكنه ينظر إلى الدولة الإسلامية دولة دينية، بمعنى أن من يتولى الوظائف العامة هم مدنيون على أساس من الكفاءة والخبرة التخصصية، ولكنها - أى الدولة - تعتبر وكيلاً عن الأمة فى القيام بوظائف الدولة القومية المعتادة من دفاع وأمن وشئون خارجية وتخطيط...إلخ، إلى جانب وظائفها "الرسالية" إن صح التعبير التى تتمثل فى حماية وحراسة الدين. ويرى البرنامج أن الدولة تحمى غير المسلم فى ممارسة عقيدته، ولكنها تعفيه من اتخاذ القرارات التى تتعلق بمسئولية حراسة الدين، وما يرتبط بها من تكليفات شرعية. وبالتالى ليس من حق غير المسلم أن يتولى موقع رئاسة الدولة، أو رئاسة الحكومة حسب طبيعة النظام السائد، وهو نفس الحرمان الذى يطول المرأة، مسلمة كانت أو غير مسلمة. يضاف إلى ذلك الوضع الملتبس لهيئة العلماء ووضعها فى إطار مرجعى للنظام السياسى، وهو ما آثار جدلاً واسع النطاق فى الأوساط الثقافية.

وفى نفس الإطار، يعترف البرنامج بوجود تراث ممتد، متعدد المستويات الحضارية فى المجتمع المصرى، ما بين فرعونى وقبطى وإسلامى، ويدعو إلى حماية هذه التراثات المتنوعة. يدشن هذا اعترافا - ضمنيا - بوجود "هوية" قبطية، يجب التعامل معها بقدر من الاعتراف.

وقد أفرد البرنامج مساحة خاصة للشئون الدينية والوحدة الوطنية، أدرج فيها الأدوار التى يجب أن تلعبها المؤسستان الدينيتان الإسلامية والمسيحية انطلاقاً من أهمية دور "الدين فى بناء الشخصية الإنسانية بصفة عامة، والمصرية بصفة خاصة". وتضمن البرنامج إشارة عما يسمى بـ "الكنيسة المصرية"، وهو مصطلح لم يعرف طريقه بعد إلى الخطاب المسيحى، الذى لا يزال أسيرا للخلافات المذهبية المعتادة، ما بين أرثوذكسى من ناحية وكاثوليكى وإنجيلى من ناحية أخرى. وبهذه الطريقة، خاطب البرنامج الأقباط بلغة الوحدة، فى الوقت الذى يعانون فيه هم أنفسهم من لغة الانقسام الحادة فيما بينهم. فشل الأقباط فى الوحدة الدينية، وأتى الإخوان المسلمون ببرنامج سياسى تتوحد فيه كنائسهم على أرضية التداخل بين المجتمعى والدينى. فالبرنامج يطالب الكنيسة بأداء أدوار مجتمعية متعددة منها عبء التصدى للأزمة الأخلاقية والقيمية التى تهدد المجتمع، ودعم الفئات المعوزة اجتماعياً، والانفتاح على مؤسسات المجتمع المدنى لتصحيح الانحرافات القائمة. نظرة الإخوان المسلمين للكنيسة غلبت عليها المحافظة، وهو أمر ليس مستغربا، فالمشروع برمته محافظ،

يرى الدين من منظور المحافظة، ومن الطبيعي أن تكرس المؤسسات الدينية، إسلامية ومسيحية هذا المنحي.

وقد تصور البرنامج دوراً متنامياً للمسجد يتجاوز كونه مكاناً أو دوراً للعبادة. فالمسجد له دور فى تحقيق التنمية الاجتماعية، وقضاء مصالح الناس، وهى عبارة فضفاضة تحمل معان كثيرة، ويجب أن يلحق بالمسجد – حسب البرنامج – قسم لمحو الأمية، ولجان للصلح والتحاكم الودى، وقسم لمناسبات الأفراح والأحزان، وقسم للخدمات الفنية، وقسم للخدمات التعليمية، وقسم للندوات والمحاضرات، ومستوصفات علاجية. إجمالاً يتحول المسجد إلى مؤسسة شاملة تؤدى أدواراً تقوم بها المؤسسات الأخرى فى المجتمع.

ومن الجدير بالذكر أنه ينتج عن هذا التصور إشكاليات عديدة، أهمها أن المؤسسات المجتمعية الأخرى سوف يتراجع دورها ووظيفتها، وتختلط خصائص كل مؤسسة بالأخرى، وتصبح الحدود الوظيفية بين المؤسسات غائمة غير محددة، تؤدى أى منها أدوار الأخرى. هذه النظرة تجعل "وظيفية" المؤسسات محل شك، ولعل هذا هو أحد أسباب تراجع مستوى التنمية السياسية فى المجتمع المصرى[٢١].

إجمالاً يمكن القول أن الوقت لا يزال مبكراً للحكم على برنامج الحزب الذى أعلن الإخوان المسلمون عن الرغبة فى إنشائه، ولكن سيظل الأمر رهنا بما يمكن أن تسفر عنه التفاعلات السياسية بشأن علاقة الإخوان المسلمين بالنظام السياسى من ناحية، وعلاقاتهم بمختلف القوى السياسية فى المجتمع من ناحية أخرى. وفيما يتعلق بالأقباط، فإن البرنامج – على ما يبدو – لم يحسم الخيارات الفقهية تجاههم، ولا يزال بحاجة إلى بذل مزيد من الاجتهاد للتعامل مع قضايا من قبيل الولاية العامة وحرية الاعتقاد، والتخلص من الالتباس المحيط بالخطاب الإخوانى تجاه الأقباط وحقوق المواطنة[٢٢].

(٤)
وسطيون آخرون

ثمة اجتهادات تجاه الموقف من الأقباط فى قلب المدرسة الوسطية الإسلامية، لم تنفذ بعد إلى العقل الاجتهادى للإخوان المسلمين، يقدم هذه الآراء بعض المثقفين الإسلاميين، ممن يطلق عليهم فى بعض الأدبيات "إسلاميون مستقلون" مثل د. محمد سليم العوا، وطارق البشرى، ود.أحمد كمال أبو المجد، ويطرحها كذلك مشروع برنامج حزب الوسط (تحت التأسيس).

وقد حاول الإسلاميون المستقلون حل إشكاليتين أساسيتين فى العلاقة مع الأقباط، الأولى هى إشكالية "المواطنة" فى مقابل "الذمية"، والثانية هى إشكالية "تولى مناصب الولاية العامة" فى مقابل "التمييز القانوني"، وهما اشكاليتان أساسيتان فى العقل الاجتهادى للحركة الإسلامية تجاه غير المسلمين.

ومن جانبه ذهب د.محمد سليم العوا إلى أن الذمة انتهت بوقوع الدول الإسلامية فى قبضة الاستعمار، ومشاركة أبنائها، مسلمين وغير مسلمين، فى تحرير أراضيها من المستعمر، واستحقوا بذلك جميعاً المواطنة المتساوية[٢٣]. فى حين يذهب الدكتور أحمد كمال أبو المجد إلى أن برنامج العمل الذى يتبعه المسلمون، بوصفه إسلامياً، يجب أن ينطلق فى خدمة الوطن بكل فئاته. وهو ينبع من قيم الإسلام، التى لها جذور عميقة عند المسلمين، ولها كذلك رصيد عند المسيحيين. وأضاف أن الحل الصحيح لمشكلة الطائفية هو حرية العقيدة والعبادة، وحق الأغلبية فى إنفاذ مشيئتها ولكن مع تقرير الحقوق الكاملة للأقلية. وفى هذا الخصوص فإن الموقف الصحيح من الأقليات غير المسلمة يقوم على تقرير المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين فى الحقوق المدنية والسياسية، متجاوزين عن مفهوم "أهل الذمة" الذى أخذ فى التطبيق التاريخى صوراً ومظاهر أدنى من المساواة الكاملة، وأدنى من الضمانات التى يكفلها المجتمع الإسلامى لغير المسلمين. وفى كل الأحوال فهو ليس حكماً إسلامياً ثابتاً يجب إتباعه، وإنما هو موقف تاريخى للمسلمين وحكامهم، صنعته ظروف وملابسات تاريخية لم يعد أكثرها قائما، وليس الجيل الحالى ملزما بالآخذ بها[٢٤].

هذا عن الإشكالية الأولى، أما عن إشكالية تولى مناصب الولاية العامة. يرى المستشار طارق البشرى – بعد استعراض مختلف اجتهادات الفقهاء فى تناول وضع أهل الذمة فى

الدولة الإسلامية - أن المدخل المؤسسي قدم حلولاً للتعامل مع هذا الموضوع الشائك، فلم تعد الصلاحيات الممنوحة للمناصب التي كان يجري عنها الحديث في السابق هي ذاتها الصلاحيات التي يتمتع بها أصحاب هذه المناصب اليوم، وذلك بعد أن حلت الهيئات والمؤسسات محل الأفراد في اتخاذ القرارات. ويرى أن الأساليب الديمقراطية في بناء النظم السياسية قادرة على "استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية"، ويؤكد أن "السلطة الفردية سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي"[٣٥]

وفي هذا الخصوص يذهب د.محمد سليم العوا إلى "اقتصار ممارسة الحكم على أهل دين معين في دولة متعددة الأديان إدعاء لا تسنده أصول الشريعة، ولا يقوم عليه من فقهها دليل". ويرفض الرأي القائل باقتصار الولاية العامة على المسلمين فقط قائلا " ولا يرد على ذلك بمثل القاعدة الشهيرة "لا ولاية لغير المسلم على المسلم"، لأن المقصود بذلك هو الولاية العامة لا الولاية الخاصة التي هي اليوم ولاية كل ذي شأن، بمن فيهم رئيس الدولة نفسه، فحكم المؤسسات، وتخصص الإدارات والوزارات، ذهب بفكرة الولاية العامة التي عرفها الفقه الإسلامي إلى رحاب التاريخ"[٣٦]

وفي نفس الإطار سار مشروع حزب الوسط في مصر على هذا الدرب في البرامج المتتابعة التي طرحها. فقد تضمن البرنامج في صورته الأولى الفقرة الأولى المقتبسة أعلاه من كتابات د.محمد سليم العوا التي ترى أن اقتصار ممارسة الحكم على أبناء دين معين في دولة متعددة الأديان أمر لا تقره أصول الشريعة، أو يستند إلى دليل ورد في الفقه. ورغم ذلك، فإنه من الملاحظ الاكتفاء بهذه الإشارة، والتأكيد على "تمتع الأقباط بالمواطنة الكاملة" بوصفها "مسألة محسومة شرعا وعملا"، ولم يخض برنامج الحزب وقتئذ صراحة في مسألة الولاية العامة[٣٧]. وقد استدرك مشروع حزب الوسط الجديد ذلك في مرحلة تالية، ونص برنامجه صراحة على أن "المواطنة أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، فلا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو العرق في جميع الحقوق والالتزامات وتولي المناصب والولايات العامة"[٣٨]

وبالرغم من الاجتهادات المعتبرة الواردة أعلاه، فلم تنفذ هذه الاجتهادات إلى الكتلة الرئيسية للحركة الإسلامية، بما في ذلك الجسد الإسلامي الوسطي، ولم تحل - على ما يبدو - مشكلة أساسية تتعلق بالمجال العام، ومدى الاستئثار به.

(٥)
الأقباط بين وقف العنف وترشيد الجهاد

هناك تحولان مهمان فى تناول جماعات الإسلام السياسى، بخلاف الإخوان المسلمين، هما مبادرة وقف العنف للجماعة الإسلامية، ووثيقة ترشيد الجهاد لتنظيم الجهاد. الخوض فى كلتا المبادرتين شائك، ويحتاج إلى مزيد من التفصيل خارج نطاق هذه الورقة، إلا أنه من المفيد التوقف أمام موقف المراجعات الفكرية فى هذا الشأن تجاه الأقباط.

ومن المعروف أن جماعات العنف استندت فى تأسيس فكرها على أساس أن غير المسلمين (كالأقباط المسيحيين فى مصر) فى بلاد المسلمين نقضوا عهد الذمة ، ولم يعودوا يؤدون الجزية المفروضة عليهم، وبالتالى فإن دمهم وأموالهم مستباحة. كان هذا الاعتقاد وراء فكرة استحلال أرواح وأموال الأقباط، خاصة فى صعيد مصر. وكانت "الجماعة الإسلامية " فى مقدمة الفصائل المسلحة التى مارست الاستحلال على نطاق واسع، والذى تمثل فى سرقة محلات الذهب المملوكة لمسيحيين، وهو الأمر الذى مارسته أيضا مجموعة "الناجون من النار". وحينما قامت "الجماعة الإسلامية" بمراجعاتها راجعت فكرة الاستحلال تلك وغيرتها واعتبرتهم أهل ذمة حتى لو لم يدفعوا الجزية سواء بسبب عدم مطالبة الحكام بها أو إسقاطهم عنهم فى بعض العصور مثل الخديوى إسماعيل، ولكنهم لم يصلوا بعد إلى مفهوم المواطنة التى استقر عليه الفقه الحديث للعلماء والمفكرين الإسلاميين المجتهدين الذى يسوى بين المواطنين مسلمين ومسيحيين فى الحقوق والواجبات. وتنطلق المراجعات من اعتقاد أساسى أن الأقباط لم يسقطوا الجزية عن أنفسهم، بل فعلها الحاكم. وبالتالى لا لوم عليهم فى الوقت الحاضر، ولكن -ضمناً - سيكون عليهم اللوم فى المستقبل إن لم يؤدوا الجزية عندما يعاد فرضها عليهم.

وتشير وثيقة وقف العنف صراحة إلى أن أهل الكتاب (ينطبق هذا على الأقباط بالطبع) "إذا أدوا الجزية إلى الحاكم، وعقد لهم عقد الذمة امتنع قتالهم سواء دفعوها إليه بأسم الجزية أو غيرها، فما داموا قد أبدوا رغبتهم فى الدخول مع المسلمين فى عقد ذمة وجب إجابتهم

وامتنع قتالهم". وتضيف الوثيقة "أن الطوائف العاملة للإسلام فى ديار لا تحكم بالشرع، ولا تأخذ الجزية من أهل الكتاب ليس من حقها إبرام عقد الذمة مع أهل الكتاب لأنها بالقطع لن تستطيع الدفع عنهم، وما دام الأمر كذلك فلا يحق لها أن تطالبهم بالجزية.. وما دام الجزية قد امتنع أداؤها لعجز فى صف المؤمنين فلا يباح لهم مقاتلة أهل الكتاب لعدم أدائهم الجزية. فإلى من سيؤدونها فإنهم إن ذهبوا بها إلى السلطات الحاكمة لقالت: لا أريدها منكم، وإن جاءوا بها لقلنا لا نأخذها منكم لأننا لا نستطيع حمايتكم ولا الدفع عنكم، وإن حاولنا أخذها رغم عجزنا عن الدفع عنهم لمنعنا الشرع" الخلاصة فى الوثيقة "أنهم (أى المسيحيين مثلاً) بذلوا الجزية لحفظهم، وحفظ أموالهم فإن لم يدفع – أى عنهم – حتى مضى حول لم تجب الجزية عليهم لأن الجزية للحفظ، وذلك لم يوجد فلا يجب ما فى مقابلته"(٢٩)

الواضح من هذا العرض أن مسألة ذمية الأقباط مستقرة فى البناء الفكرى للجماعة الإسلامية، ولا تتعلق مبادرة وقف العنف بنظرة أكثر تطورا لمواطنة غير المسلم، ولكنها تعني – فى المقام الأول – بالحالة العامة للمسلمين، فى مجتمع إسلامى، بما يجعلهم فى وضع لا يسمح لهم بوضع الأقباط موضع الذمية نتيجة ضعف، وهو الوضع الذى ينتظرهم فى حالة تمكن المسلمين. ولم تكن مبادرة وقف العنف، سوى إعلان تنحية السلاح، لكنها لا تزال تحمل – على الأقل فى النظرة إلى غير المسلم – شوائب النظرات السابقة، التى كانت فى ذاتها مقدمة للعنف ضد المختلف دينيا.

فى مقدمة "مبادرة وقف العنف" على موقع الجماعة الإسلامية الإلكترونى هناك العديد من الأسباب التى سيقت لتبرير المبادرة، أحدها يتعلق بمواجهة القبطى غير المسالم، لحماية القبطى المسالم، دون أى إشارة لمفهوم المواطنة، وما يترتب عليه من حقوق وواجبات. " الخطر الناشئ من محاولات بعض دوائر أقباط المهجر لتوظيف الضغوط الدولية ضد مصر لتحقيق مكاسب غير مستحقة أو مشروعة بدعوى أن الأقباط يتعرضون لعمليات تستهدفهم من الجماعات الإسلامية والحكومة تتستر على ذلك، وكان استمرار العمليات التى يستهدف بعضها الأقباط يمثل ذريعة يتذرعون بها لاستمرار الضغط والابتزاز خاصة مع إحساس هذا النفر من أقباط المهجر ببروز سياسة دولية لتنمير الأقليات وتحريضها ضد الحكومات التى تعيش فى كنفها حتى بلغ الأمر ببعض أقباط المهجر أن يطلبوا تدخل الأمم المتحدة لحماية الأقباط فى مصر بينما دعا البعض الآخر منهم الحكومة الأمريكية إلى تطبيق قانون التحرير

من الاضطهاد الدينى على مصر بنفس الذريعة وكان من الضرورى التنبيه إلى أهداف هؤلاء وعزلهم عن التأثير السلبى على الأغلبية القبطية المسالمة بمصر"[٣٠]

ومن المفيد الإشارة – هنا – إلى قضية أساسية تتعلق بتوظيف مصطلح "الأقلية". هذا المصطلح يرفض من كل الأطراف، ويقبل من كل الأطراف حسب موقعه من الإعراب السياسى إن صح التعبير. الحركة الإسلامية تنتقد المصطلح عندما يتعلق بالدفاع عن حقوق جماعة دينية، لكنها تتبناه وتروج له عندما يتعلق بتصورات أغلبية تريد أن تفرضها على إقلية. هذا التناقض نجده فى كتابات الجماعة الإسلامية، وتيارات أخرى فى ذلك الحين.

موقف أخر يتضح فيه كيف تفكر الجماعة الإسلامية فى مسألة الأقباط، هى فى السجال الدائر حول "التبشير". هناك بعض من أعضاء الجماعة طالبوا باللجوء إلى الحسم بالقوة على غرار ما حدث فى التسعينيات حتى يمكن درء خطر التبشير. كانت إجابة عاصم عبد الماجد مختلفة:

"أن الحسم مطلوب فى مواجهة هذه الظاهرة وأن الدولة هى المنوط بها استخدام القوة لحسم هذا الأمر، لأنها تمتلك أدوات ذلك من شرطة وقانون وقضاء إلى آخر هذه المنظومة التى استخدمت طويلاً فى مواجهة الحركات الإسلامية لأسباب ودواع أقل خطورة بدرجة كبيرة عن الأنشطة التبشيرية وغير التبشيرية التى يمارسها بعض مهووسى الأقباط فى بلادنا حتى وصل بهم الجنون إلى المطالبة بوطن مستقل وإلى تحريض دول أجنبية على أوطانهم. وكما أن الحسم مطلوب ومفيد فى موافقه لهذه الظاهرة فإن الدعوة بألا يضيع الحق وبيان الاعتقاد الصحيح وتفنيد شبهات أهل الباطل وفضح أكاذيبهم مطلوبة أيضاً. وإذا كان الحسم دور الدولة كما أسلفنا فإن الدعوة وظيفة الدعاة، وإذا كنا نصحنا الدعاة بأن لا يحاولوا استبدال دور الدعوة باستخدام القوة فى مواجهة هذه الظاهرة لأن هذا سيؤدى إلى أن تتحول الأمور إلى مواجهات بينهم وبين الدولة وأجهزتها على غرار ما حدث منذ أكثر من عشر سنوات، وعندها سينتهز المبشرون وأمثالهم الفرصة كى يرتعوا كما يحلو لهم"[٣١]

والمسألة – باختصار – تتعلق بالتمكن أكثر ما تتعلق بنظرة مختلفة. المشكلة ليست فى مواجهة المبشرين بالسلاح، ولكن فى عودة المواجهات بين أجهزة الدولة والجماعة الإسلامية. المطلوب الآن أن تنفذ الحكومة ليس ما تمليه عليهما الدولة الحديثة من نظم وقواعد، ولكن ما ترى الجماعة الإسلامية سببا فى وقف العنف، وعدم تجدده.

إذا كان هذا هو موقف الجماعة الإسلامية فى مراجعاتها، فإن الأمر يبدو مختلفا - فى الدرجة وليس فى النوع - فيما يتعلق بالموقف من الأقباط.

فى وثيقة "ترشيد الجهاد" يذهب الدكتور سيد إمام، أو المعروف باسم الدكتور فضل فى الحلقة الثامنة إلى نبذ استخدام العنف فى مواجهة غير المسلمين. والمعروف أن جماعة الجهاد لجأت إلى العنف ضد المسيحيين فى مصر لسببين: الأول يتعلق بالفهم الخاطئ للنصوص وتأويلها فيما يتعلق بأهل الكتاب وأهل الذمة وغيرها، والسبب الثانى للضغط على السلطة وإظهارها فى مظهر الضعيف عن حماية أبناء الوطن من غير المسلمين أى هدف سياسى، وأشار ضمنا د. فضل إلى العدوان على المسيحيين فى الحلقة الثامنة تحت عنوان: النهى عن قتل المدنيين فى بلاد المسلمين. يقول: "وقد عجز البعض عن الصدام مع هذه السلطات فلجأ إلى إزعاجها بارتكاب ما لا يحل له من قتل عامة الناس (المدنيين) لأنهم أهداف سهلة لا حراسة لهم ولا هم مسلحون" ، وبالطبع لم تستهدف هذه الجماعات مدنيين مسلمين لإزعاج السلطات بل كانت تستهدف رموز الدولة وأجهزة الشرطة والمتعاونين معها من المسلمين ومن قُتل من المدنيين المسلمين كان بسبب الخطأ فى الاستهداف، أما استهداف المدنيين لإزعاج السلطات فكان للأقباط المسيحيين، وكذلك السياح الأجانب وهو تكلم عن السياحة والاعتداء على السياح بشكل مفصل وواضح فى أماكن عدة من هذه المراجعات.

فى إطار تحليل هذه الوثيقة، التى تأخذ طابع العملية التراكمية أكثر ما هى مخرج نهائى، يذهب أحد الباحثين المتخصصين فى الحركات الإسلامية أنه لا يمكن فهم وثيقة ترشيد الجهاد، دون عودة إلى موقف جماعة الجهاد الأساسى تجاه الأقباط. وفى رأيه أن الموقف العقدى والسياسى لتيار الجهاد المصرى تجاه الأقباط المسيحيين قد تأسس انطلاقاً من فعل الحاكم "الكافر"، والنظام "الذى يغتصب حق الله فى الحاكمية" الذى بادر بإلغاء عهد الذمة، والعهود، والشروط العمرية "إن صحت"، وهى برأى الجهاديين وسيد إمام حتى بعد المراجعة، شروط وعهود ليست قابلة للتغيير.

تمثلت البداية فى "تكفير الدولة" الغاصبة لحاكمية الله، ثم الأمة الطيعة لهذا الحاكم، ثم الموالين والمساندين للنظام، ومن يدافع عن هذه "الأنظمة الكفرية" ومن ذلك غير المسلمين، حيث يقول سيد إمام إبان مواقفه المتشددة فى كتاب "الجامع فى طلب العلم الشريف": "انتقاض عهد الذمة من جهتهم أو من جهة الحاكم الكافر كما صنع الخديوى سعيد ومن تلاه فى حكم مصر، فإن هذا لا يؤثر فى النتيجة، فالكافر لا يعصم نفسه وماله من المسلمين إلا بأمان

معتبر من جهتهم"، ثم يرد الرجل فى كتابه القديم على ما يسميه "أخطاء المعاصرين"، ويأتى منها: "القول بإسقاط العمل بحكم أهل الذمة فى دار الإسلام، والدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطنة كبديل، وهو ما قامت عليه الدساتير العلمانية الكافرة". وقامت هذه الجماعات بتحويل هذا الموقف العقائدى إلى موقف سياسى واقعى(٣٢).

وفى الحلقة العاشرة بعنوان: فى معاملة أهل الكتاب المقيمين ببلاد المسلمين،لا يزال د.فضل يتردد فى اعتبارهم أهل ذمة أم أنهم مواطنون بنص الدستور يقول: "وقال البعض (إن النصارى مازالوا أهل ذمة) ، والقول بأنهم أهل ذمة يتعارض تماماً مع مبدأ المواطنة المعمول به فى هذه الدول، وذلك لأن المواطنة تساوى بين المواطنين سكان البلد الواحد فى الحقوق والواجبات، وهذا بخلاف عقد الذمة الذى يلزم أهل الكتاب المقيمين فى دار الإسلام بشروط تميزهم عن المسلمين وتفرق بينهم وبين المسلمين"، وهو قول غير دقيق فيما يتعلق بفهمه لأهل الذمة فى الزمن القديم فهو لم يفرق بين المسلمين وغير المسلمين، ولكنه فقط استثناهم من المشاركة فى القتال إذا دفعوا ضريبة صغيرة فرضت على القادر فقط، وسميت "الجزية" ومن شاركوا فى القتال سقطت عنهم "الجزية" وكان إعفاؤهم من المشاركة فى القتال فى ذلك الوقت لأن معظم الحروب كانت بدوافع دينية إسلامية فلم يفرض عليهم المشاركة فيها إلا من رغب فأسقط عنهم الجزية ، وكانت "الجزية" كما ذهب الدكتور محمد سليم العوّا إلى أن الجزية "عقد" وليس "وضعاً" أى عقد بين طرفين يخضع لشروط العقد وبإرادة الطرفين الموافقين على العقد، فلما تغيرت الأوضاع وسقط هذا العقد اتفق أهل البلاد من مسلمين ومسيحيين على عقد جديد أسموه "الدستور" قائم على المواطنة وليس أهل الذمة ، وهو يساوى فى الحقوق والواجبات بين المواطنين أياً كانت دياناتهم ، وهو عقد شرعى ولا يخالف الإسلام، ومع هذا فقد انتهى د. فضل بهذا الشأن فى نفس الحلقة العاشرة إلى "وجوب معاملتهم (أهل الكتاب المقيمين ببلاد المسلمين) بالحسنى وعدم التعرض لهم بأذى ونصح جميع المسلمين بذلك" لأسباب عددها، ونصح كذلك نصارى مصر بمعاملة المسلمين بالحسنى. وأكد على أن نصارى مصر لهم وضع خاص فقد أوصى بهم الرسول صلى الله عليه وسلم وانتهى كذلك فى نفس الحلقة إلى عدم وجوب قتل كل اليهود والنصارى بالجملة الذين يسميهم البعض بالصليبيين وانتهى إلى أن القتال الصحيح هو على من اعتدى منهم فيما سمى "جهاد الدفع".

(٦)

الجماعات السلفية

يهتم السلفيون بمحاربة البدع، وتنقية العقائد، والدعوة إلى أنماط من التشدد فى الملبس والمأكل، المظهر والسلوكيات، على خلفية السير على دروب السلف الصالح. عادة ما يجافى هذا التيار السياسة، وينظر سلباً إلى الحركات الإسلامية التى تمارس اللعبة السياسية، نظراً لأن ذلك فى رأيها يصرفها عن رسالتها الأساسية، وهى إصلاح المجتمع.

شيوخ السلفية معروفون، والقنوات الفضائية التى تبث أحاديثهم وخطبهم معروفة، ويكفى التوقف أمام ما ورد فى الموقعين الإلكترونيين الرسميين لإثنين من أعلام السلفية هما الشيخ محمد حسين يعقوب، والشيخ أبو إسحاق الحوينى.

أ - **موقع الشيخ محمد حسين يعقوب**: يُعد من أعلام السلفية المصرية. أسمه أبو العلاء محمد بن حسين بن يعقوب السلفى المصرى، ويطرح أراء شديدة التزمت فى التعامل مع الظواهر الاجتماعية والدينية، بما فى ذلك العلاقة مع المختلف فى الدين. ومن الآراء التى يحفل بها الموقع الإلكترونى الخاص به الإصرار على تكفير المسيحيين، ودعوة المسلم إلى عدم مشاركتهم فى المناسبات الخاصة بهم. فمثلاً فيما يتعلق بحكم دخول المسلم الكنيسة لحضور فرح أو عزاء أو محاضرة يقول "لا يجوز للمسلم الدخول على الكفار فى معابدهم لما فى ذلك من تكثير سوادهم"، ويعتبر الاحتفال بعيد رأس السنة "من المصائب العظيمة التى حلت بالمسلمين فى هذا الزمان" والسبب يعود إلى "متابعتهم غير المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الملل الكافرة وتشبههم بهم".

ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك من رفض الاحتفال ببعض المناسبات الاجتماعية مثل الاحتفال بعيد ميلاد الشخص، محرما إياها باعتبارها "بدعة منكرة لا أصل لها فى الشرع، وفيها تشبه باليهود والنصارى لاحتفالهم بالمواليد"[٣٣]. يعد مثل هذا الخطاب - والذى شاع على يد عمر عبد الكافى فى مطلع التسعينيات من القرن الماضى - بمثابة دعوة صريحة

للانقسام الاجتماعى على أساس دينى، وذلك من خلال فرض نمط إسلامى متشدد مغلق على الحياة الاجتماعية بما يؤدي – فى التحليل الأخير – إلى عزل المسلم عن غير المسلم، وتخفيض مستويات التلاقى الاجتماعى بينهما[٣٤]. وهكذا يصبح الانقسام الاجتماعى على أساس دينى هو العامل الأساسى فى التراتبية الاجتماعية فى المجتمع، وتتوارى تبعاً لذلك أنماط أخرى من التمايز الاجتماعى على أسس مهنية وطبقية وسياسية...الخ.

ب – **موقع الشيخ أبو إسحاق الحويني**: يُعد هو الآخر من أعلام السلفية المصرية، اسمه الأصلى حجازى محمد شريف، وله آراء شديدة الانغلاق فيما يتعلق بالواقع الاجتماعى، والتفاعلات الاجتماعية، وما تتضمنه من علاقات مع الآخر الديني. فمثلاً فى إحدى الفتاوى التى يظهر فيها حرص السائل على العلاقات مع شركائه فى المواطنة، أكثر من حرص الشيخ المجيب، يقول السائل "أعلم أن تهنئة النصارى حرام، ولكن ماذا نفعل مع زملائنا بالعمل أو جيراننا حيث أنهم يهنئوننا بأعيادنا. ماذا نفعل معهم فيما يسمونها أعيادهم؟ أرجو إجابة للحفاظ على العلاقات الإنسانية فقط". أجاب الشيخ الحوينى قائلا " لا يجوز تهنئتهم بعيدهم. ويجب أن تعتز بدينك. كما لا يجوز إلقاء تحية الإسلام عليهم "السلام عليكم ورحمة الله" وإن كان لابد وأن تبدأ أنت بالسلام فقل أى شيء آخر مثل صباح الخير ونحو ذلك".[٣٥]

هوامش الفصل الخامس

(١) راجع مقال الباحث بعنوان المواطنة فى برامج الأحزاب، وطنى، ٢٥ فبراير ٢٠٠٧م.

(٢) حاول الباحث أن يتصدى لهذه الخطابات على أصعدة سياسية وثقافية ودينية فى عدد من المؤلفات. فى هذا الخصوص أنظر :

(المواطنة، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧م، ص ٦٥-٦٩)، (الحكم الرشيد، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧م، ص ١١-٣١)، (الشباب والإيمان فى مجتمع متغير، القاهرة:أسقفية الشباب، ٢٠٠٣م، ص ٢١-٤٩).

(٣) من الواضح من خلال قراءة الأحاديث والتصريحات التى يدلى بها د.عبد المنعم أبو الفتوح- على سبيل المثال- أنه يتحدث لغة حديثة، تعكس وعيا سياسيا، وخطابا مختلفا عما يتردد فى خطابات الإخوان المسلمين. فمثلا وصف الأقباط فى حوار معه بأنهم "مواطنون أصلاء لهم كافة حقوق المواطنة مثلهم مثل المسلمين" (جريدة العربى ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥م)، وفى حوار آخر دار أثناء زيارته للأديب الكبير نجيب محفوظ قال أبو الفتوح " أساس الحقوق والواجبات فى الوطن هو المواطنة دون تفريق بسبب الدين أو العرق أو الجنس... الجزية انتهت، ولا يحق الكلام عنها الآن بعد أن أصبحت الدولة الوطنية موجودة، ووضعت أساسا للحقوق والواجبات" وأضاف قائلا "ارفض إقصاء بعض الإخوة الأقباط من بعض المناصب وبعض المؤسسات السيادية بدون أى سبب، أنا ضد هذا، لأن الدولة بذلك تعمق الطائفية والإحساس بالظلم، وهذا ليس لصالح الوطن. وهذا الاتهام حتمى من الدولة بأن الأقباط ليسوا مخلصين....لا يجب أن يكون المقياس حسب الدين، وإنما حسب الإخلاص للوطن".

- راجع نص الحوار على موقع إسلام أون لاين الإلكترونى من خلال هذا الرابط

- www.islamonline.net/arabic/arts/2005/12/article12.shtml

- ووصل الأمر إلى أن د.عبد المنعم أبو الفتوح ذهب إلى أنه يقبل أن يرشح مسيحى نفسه لرئاسة الجمهورية فى حوار له بجريدة العربى، وهو ما أثار ضجة فى صفوف الحركة الإسلامية عموما، وليس فقط الإخوان المسلمين، ولاسيما أن مسألة الولاية العامة من المواقع التى يرى الإسلاميون ارتباطها برسالة الدولة، وهو ما يستتبع أن يتولى أمرها مسلم بالضرورة. وفى هذا السياق فقط أشار د. أبو الفتوح فى معرض تعليقه على هذه الضجة بأنه يقول "نعم حق المواطن المسيحى أن يرشح نفسه لرئاسة الجمهورية، لأننا كمواطنين مصريين لنا نفس الحقوق وعلينا نفس الواجبات. أما أن يُختار فنحن نرضى بما يختاره الشعب المصري".

- أنظر حوار مع د.عبد المنعم أبو الفتوح فى إحدى الملتقيات الإخوانية عبر هذا الرابط على الإنترنت:

www.ikhwan.net/archive/showthread.php?t=60208

(٤) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (القاهرة: دار الدعوة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢)، ص ٢٩٧.

ويفصل الإمام حسن البنا دعوته إلى الإسلام الشامل بقوله "أن غير المسلمين حينما جهلوا بالإسلام أو حينما أعياهم أمره وثباته فى نفوس أتباعه، ورسوخه فى قلوب المؤمنين به، واستعداد كل مسلم لتفديته بالنفس والمال.... أفهموا المسلمين أن الإسلام شيء والاجتماعى شيء آخر، وأن الإسلام شيء والقانون شيء غيره، وأن الإسلام شيء ومسائل الاقتصاد لا تتصل به، وأن الإسلام شيء والثقافة العامة سواه، وأن الإسلام شيء يجب أن يكون بعيدا عن السياسة. فحدثونى بربكم أيها الإخوان، إذا كان الإسلام شيئا غير السياسة وغير الاجتماع، وغير الاقتصاد، وغير الثقافة، فما هو إذن؟" المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٥) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط١٠، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٥٩.

(٦) راجع الملف الذى أعده الكاتب الصحفى عبد الله الطحاوى حول الإخوان المسلمين والأقباط على موقع إخوان أون لاين عبر هذا الرابط على الانترنت التالي:
www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=19729&LevelID=1&SectionID=364

(٧) المستشار محمد مأمون الهضيبى، نقاط لقاء ووفاق عام لمشروع الميثاق الوطنى، (القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٥)، ص ٦.

(٨) الأستاذ حسن الهضيبى، دعاة لا قضاة، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٧٧)، ص ١٧٦.

(٩) محمد مهدى عاكف، مبادرة الإخوان المسلمون حول مبادئ الإصلاح فى مصر، (القاهرة:دار المنارة، ٢٠٠٤)، ص ٩.

(١٠) معتز الخطيب، الدولة الإسلامية وجدالاتها، راجع:
www.islamonline.nct/Arabic/contemporary/2005/03/article05.shtml

(١١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ٢٥.

يلاحظ بصفة عامة أن هذا الفكر حكم على سبيل المثال كتابات سيد قطب، وكتابات أخرى لبعض الإسلاميين المعاصرين. يذهب سيد قطب إلى أن "لا جنسية للمسلم غير عقيدته، فالمسلم لا يعتز بجنس، ولا بقوم، ولا بوطن ولا بأرض" أنظر: سيد قطب، معالم على الطريق، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٧٩.

ويذهب عبد الجواد يسن إلى الطرح ذاته حيث يقول أن "فى حكم الوطنية المسلم والنصرانى واليهودى والملحد سواء، وفى حكم الإسلام ليسوا كذلك على إطلاق التسوية. وإنما لهم أحكام فى شريعة الإسلام مخالفة لأحكام المسلمين" أنظر: عبد الجواد يسن، مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة، (القاهرة: الزهراء للإعلام والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٥٩.

(١٢) د.محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، حوار ١٩٨٧، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ص ٣٨-٤٣. وأوجز الكاتب طرحه فى مقال له بعنوان "بل الجزية فى ذمة التاريخ"، جريدة الوفد، ١٨-٤-١٩٩٧.

(١٣) بصفة عامة يلاحظ أن هذه المسألة إشكالية، وعندما تصدى لها عدد من المفكرين الإسلاميين الذين ساروا على نهج الإخوان المسلمين لم يطرحوا خطابا يحل هذه الإشكالية، بل الملاحظ أنه زادها التباسا وإلحاحا.

(١٤) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص ٣٧٦.

(١٥) محمد عبد الله الخطيب، فتاوى حول الدين والدنيا فى قضايا المسلم المعاصر، (القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٨٩)، ص ٥٤.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥٥.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(١٨) جريدة الغد، ٨ يونيو ٢٠٠٥م.

(١٩) د. محمود غزلان، نعم الإسلام هو الحل. تساؤلات..وردود، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦)، ص ص ٢٣-٢٤.

(٢٠) حوار مع د.محمد حبيب منشور على موقع أخوان أون لا ين، يمكن الإطلاع عليه من خلال هذا الرابط على الإنترنت

www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=19722&LevelID=1&SectionID=270

(٢١) الموقف من وظيفة المسجد محل جدل واسع. البعض لا يرضى به مجرد مؤسسة عبادة، ويود أن يكون له دور طليعى فى المجتمع. فى مشروع الدستور الإسلامى الذى أعده المستشار مصطفى كمال وصفى ذهب إلى أن المسجد يجب أن تكون له شخصية قانونية اعتبارية، وله عضوية، ومنه يخرج أهل الحل والعقد، وهو ما جعل المسجد يلعب دورا أقرب إلى الكنيسة فى التصور المسيحى. فى هذا المشروع أساس المجتمع هو "الإيمان بالله تعالى والتوحيد طبقا للعقيدة الإسلامية، والتضامن بين المسلمين شعباً وسلطة" (المادة ٥). وتنص (المادة ١١) على "المسلمين جميعا إقامة فروض الكفاية، القادر منهم بفعلها وغير القادر بالحض عليها. وتكفل الدولة تمكينهم من إقامتها، ولها إجبارهم عليها". وفى السياق نفسه تشير (المادة ١٢) إلى أن "ذمة المسلمين واحدة ويسعى بها أدناهم، ويمثل المسلم جماعة المسلمين، فيما يقوم به من ممارسته لحريته العامة وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية. وله أن يقيم دعوى الحسبة دفاعا عن الصالح الإسلامى العام". وشرط أساسى على المسلم أن يكون "منتميا لمسجد حيه أو قريته" (المادة ٢٨). والمساجد والجوامع لها "شخصية قانونية وذمة خاصة، ويمثلها من يختاره أحد أهل الحل والعقد..." (المادة ٣١).

راجع: الدكتور مصطفى كمال وصفى، النظام الدستورى فى الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية،١٩٩٤)، ص ٧٢.

(٢٢) فى حضور الباحث أثناء ندوة أقيمت فى مطلع شهر يونيو ٢٠٠٧م فى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحدث صبحى صالح، عضو مجلس الشعب عن الإخوان المسلمين عن أن الأقباط يجب أن يدفعوا الجزية، ويتركوا الجيش لأن هذا يمثل شرع الله. وقد أثار ذلك تساؤلات الحضور حول خطاب الإخوان حول هذه المسألة، والتى يبدو أنها حسمت منذ البيان الذى صدر فى أعقاب الضجة التى أحدثها تصريح مرشد الإخوان الأسبق مصطفى مشهور فى حوار له مع جريدة الأهرام ويكلى فى عام ١٩٩٧م.

(٢٣) د.محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، حوار ١٩٨٧، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ص ٣٨-٤٣. وأوجز الكاتب طرحه فى مقال له بعنوان "بل الجزية فى ذمة التاريخ"، جريدة الوفد، ١٨-٤-١٩٩٧.

(٢٤) د. احمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة. إعلان مبادئ، ط٢، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ص ٥٥-٥٨.

(٢٥) المستشار طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، ط٢، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٦٨٦ وص ٦٨٨.

(٢٦) دكتور محمد سليم العوا، للدين والوطن، فصول فى علاقة المسلمين بغير المسلمين، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ص ٢٠-٢١.

(٢٧) رفيق حبيب (تقديم)، أوراق حزب الوسط، (القاهرة، بدون ناشر، ١٩٩٦)، ص ٣٢.

(٢٨) د.عبد الوهاب المسيرى، أوراق حزب الوسط الجديد، بدون ناشر، ٢٠٠٤، ص ٢١.

(٢٩) أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد، مبادرة وقف العنف رؤية واقعية... ونظرة شرعية، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ٢٠٠٢)، ص ص ٨٢-٨٦.

(٣٠) لمزيد من التفاصيل أنظر الرابط الإلكترونى التالى:
http://egyig.com/Public/articles/mobadra/6/37692341.shtml

(٣١) لمزيد من التفاصيل أنظر الرابط الإلكترونى التالى:
http://egyig.com/Public/articles/essay/6/89521633.shtml

(٣٢) عبد الله الطحاوى، المراجعة وأهل الكتاب... الواقع يقهر النظرية، موقع إسلام أون لاين من خلال هذا الرابط:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1196786010800&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout

(33) www.yaqob.com

(٣٤) يحتل موضوع العلاقة بين المسلم وغير المسلم مساحة عريضة من فتاوى التيار السلفي. وفى هذا الصدد فقد أفتى الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز بأن المسلم لا يجب أن يلقى السلام على الكافر، ولكن "متى سلم عليه اليهودى أو النصرانى أو غيرهما من الكفار يقول وعليكم كما أمر به النبى عليه الصلاة والسلام" راجع الموقع الرئيسى للشيخ بن باز www.ibnbaz.org وأنظر أيضا فتواه للمرأة المسلمة بزيارة جارتها النصرانية فقط لنصحها ولكن إذا كانت "الزيارة من أجل الدنيا أو اللعب أو الأحاديث الفارغة أو الأكل أو نحو ذلك فهذه الزيارة تجر الزائرة إلى فساد دينها وأخلاقها، لأن الكفار أعداء......الخ" أنظر موقع واحة المرأة www.wahati.com

(٣٥) لمزيد من التفاصيل انظر: www.alheweny.com

الفصل السادس

ملامـــح الطائفيـــة الجديـــدة؟

د. عمـرو الشـوبكى*

(*) خبير فى شئون الحركات الإسلامية ومدير برنامج الدراسات الأوروبية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

مقدمـــــة

تزايدت فى الفترة الأخيرة المشاحنات الطائفية بين المسلمين والمسيحيين، وتزايدت درجة الاحتقان والحوادث الطائفية بين الجانبين، حتى لو أخذت فى غالبيتها الساحقة صوراً فردية، إلا أن تكراراها ولو بصورة فردية بدا مقلقاً للجميع.

والواقع أن ما يمكن وصفه "بالطائفية الجديدة" ظهرت فى أعقاب جريمة الكشح فى ١ يناير سنة ٢٠٠٠، حين كانت الحكومة المصرية سعيدة بإقامة حفل عالمى ليلة رأس السنة فى سفح الأهرام لإظهار وجه "مصر الحضارى" وكانت الهجمات الطائفية غير الحضارية هى التى تجرى على أرض الواقع فى صعيد مصر فى تناقض صارخ بين ما نشاهده على السطح وما يجرى فى الواقع.

وكانت الكشح البداية الحقيقية والإنذار الأقوى الذى دل على أن هناك خللاً ما أصاب العلاقة بين المواطنين المسلمين والأقباط، وأن المعالجة الأمنية التى نجحت فى حصار الجماعات الإرهابية التى استهدفت العلمانيين ورموز النظام، والأبرياء من المسلمين والأقباط، ستعجز عن التعامل مع المرحلة الجديدة، وأن العنف الذى مارسته عناصر هذه الجماعات قد انتقل من التنظيمات المتطرفة إلى الشارع المتطرف، ومن أفكار الجهاد العقائدية التى تهدف إلى الثورة على الحكم وإقامة نظام إسلامى يضع مخالفيهم فى الرأى والدين على أحسن تقدير فى مرتبة ثانية، إلى كثير من رجال الدين مسلمين وأقباطاً.

وقد تزايدت درجة الاحتقان فى العلاقة بين المسلمين والمسيحيين فى الفترة الأخيرة، لأسباب متعددة ومركبة ولا يجب اختزالها فى عامل واحد أو تحميل طرف مسئولية ما يجرى دون النظر إلى مختلف العوامل التى وقفت وراء تصاعد "الطائفية الجديدة" فى مصر.

سنحاول فى هذه الورقة أن نركز على متغيرين رئيسيين أديا إلى تصاعد حالة الاحتقان الطائفى فى مصر: الأول هو البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة، والثانى يتعلق بالجهات التى تفاعلت أو استثمرت هذه البيئة ونتج عنها تعميق الحالة الطائفية فى مصر.

وربما كان أخطر ما أصاب العلاقة بين المسلمين والأقباط فى مصر هو انتقال التعصب من جماعات متطرفة إلى قطاعات كبيرة من الشارع القبطى والإسلامى، وصارت هناك احتقانات حقيقية تجاهلتها الحكومة، وسطحها الإعلام، وعقدتها طريقة الأجهزة الأمنية ومعالجتها الخاطئة.

والسؤال المطروح فى هذا الإطار، وخاصة بعد الحوادث الطائفية المتكررة، ما هى الأسباب التى أدت إلى تدهور العلاقة بين جانب كبير من المسلمين والأقباط، وتزايد الاحتقان الطائفى والدينى بصورة مقلقة فى ظل أوضاع سياسية واقتصادية سيئة.

قد أدان كثيرون هذه الحوادث، واتفقوا على خطورتها، وأكدوا على ضرورة التمسك بالوحدة الوطنية، ولكن تباينت آراؤهم فى تحديد المسئول الرئيسى عما جرى: أهى حساسية مبالغة لدى المسيحيين؟ أم هى أخطاء تراكمت فى تناول السلطة للملف المسيحى فى مصر ؟ أم هو نتاج مناخ ثقافى عام يتحمل مسئوليته أساساً "الأغلبية" المسلمة، وتعاملت معه "الأقلية" المسيحية بانغلاق على الذات أنتجت فى النهاية خطاباً متعصباً ومنعزلاً عن الهموم الوطنية العامة؟

هذه كلها أسئلة مشروعة سنحاول أن نجيب عليها فى ثنايا هذه الورقة.

أولا. التدين الإسلامى الجديد
رهان على الشكل واستبعاد للآخر

تغير شكل المجال العام فى مصر فى العقود الثلاثة الأخيرة وأخذ الدين مساحة كبيرة فى الحوار العام وفى المظهر الثقافى الشكلى، دون أن يتوازى معه إنجاز اقتصادى أو سياسى ذو قيمة، فكل متابع لشكل الشارع المصرى وسلوكياته سيلاحظ حجم التحول الذى حدث، حين أصبح المظهر الخارجى الصاخب المعبر عن كل ما هو شكلى يستبق الجوهرى الموجود فى الإسلام، واحتل رجال الدين التقليديون المنتمون للأزهر جانباً كبيراً من المجال العام، ونافسهم وأحيانا تفوق عليهم خطاب الدعاة الجدد، وحرض كثير منهم على الطائفية وعدم التسامح مع الآخر، وسطحوا قضايا المجتمع وهمومه السياسية، وبجانبهم كتاب طائفيون فى الصحف الصفراء، وعلى الأرصفة بل وبعض الصحف القومية.

وتأثر هذا الخطاب إلى حد كبير بالبيئة السياسية الرسمية فهو صنيعتها وتعبير عن محدودية قدرتها، وبدت الحكومة ومؤسساتها الدينية الرسمية، وكأنهما شىء واحد، حيث دفعت الأولى هذه المؤسسات وعلى رأسها الأزهر إلى عدم مناقشة (وليس الإفتاء) القضايا والهموم الرئيسية التى يعانى منها المجتمع (البطالة والفقر وغياب العدالة والديمقراطية) لصالح مناقشة كل ما هو ثانوى وآمن وبعيد عن "القضايا الجادة" اجتماعياً وسياسياً.

وتزايد حجم الفتاوى "الكارثية" التى أطلقها رجال الدين الرسميون، كتلك الفتاوى التى تتحدث عن "بول الرسول" "وإرضاع الكبير"، وعدم إلقاء التحية على المسيحيين، بصورة أثرت على وعى جموع المصريين وثقافتهم.

وفى ظل تصاعد هذا الخطاب الدينى بالمعنى الثقافى والاجتماعى، شديد السطحية والانغلاق (حتى لو اضطر أن يردد فى العلن كلاماً عن الوحدة الوطنية وعنصرى الأمة) وتداخل معه كتاب المرحلة الجديدة من "المفكرين" الإسلاميين الذى احتلوا مساحات كبيرة فى الصحف القومية، وقدموا برامج إسلامية فى القنوات التلفزيونية الرسمية شديدة البؤس، فهناك من قدم تفسيراً لا إنسانياً (ولا إسلامياً فى واقع الأمر) لكارثة تسونامى معتبراً إنها غضباً إلهياً على المسلمين العاصين فى هذه البلدان فى تبلد إنسانى واضح، وهناك من حرض على ازدراء الديانات الأخرى فى بلد يعانى من حالة احتقان طائفى وحساسية تجاه كل ما يمس المعتقدات الدينية.

تصاعد دور حركات الإسلام السياسى منذ السبعينيات، بدا أن المشكلة فى طريقها إلى التعقد، خاصةً أن خطاب معظم هذه الحركات بما فيها الإخوان، كان يتعامل فى ذلك الوقت بنزوع طائفى واضح تجاه المسيحيين، ولكنهم عادوا مع العقد الماضى وقدموا اجتهادات أكثر استنارة من خطاب السبعينيات، تحدثوا فيها عن المواطنة والمساواة، ولكنهم عادوا وتراجعوا عمليا عنها حين رفضوا إعطاء المرأة والأقباط الحق فى تولى منصب رئاسة الجمهورية فى تناقض كامل مع فكرة المواطنة والمساواة بين المواطنين.

وقد أدى هذا المناخ إلى انشغال الرأى العام بقضايا جزئية وهامشية غير مسبوقة، فشهدنا معركة الحجاب الطاحنة التى دارت فى داخل مجلس الشعب وخارجه وعكست خللا كبيرا فى أولويات المصريين وقضاياهم الجديدة التى باتت تقلقهم من الصباح إلى المساء وتثير حنقهم واحتجاجهم، فتصريحات الوزير الشاردة بخصوص الحجاب، صارت هى الهم الأوحد لقطاع كبير من الناس على مدار أسابيع متصلة، فى الوقت الذى لم يحرك مشاعر الشابات اللائى احتججن على تصريحات الوزير موت ١٥٠٠ مواطن مابين العبارة والقطارات فى أقل من شهرين، والتحرش الذى حدث " بأخوتهن" المحجبات فى وسط القاهرة أكثر من مرة، والطريقة المهينة التى أحياناً ما يتعرض لها الفتيات فى كثير من المناطق المزدحمة.

كل ذلك يبدو أمراً عادياً أو على الأقل (وهذا هو الأخطر) لا يثير غضبهم أو احتجاجهم، ولكن تصريحات شاردة لوزير الثقافة أقلقت الشارع، وشعر معها الناس أن الإسلام مهدد والحجاب والأمة فى خطر.

والحقيقة أننا أصبحنا أمام مرحلة جديدة فى تاريخ مصر نجح فيها خطاب "الأسلمة الشكلى" أن يهيمن على الشارع المصرى ويصبح هو الموجه لمشاعره وتوجهاته، حيث اتضحت ملامحه منذ منتصف السبعينيات، وتعمق حتى أصبح هو السلوك الثقافى والاجتماعى السائد طوال عهد الرئيس مبارك.

والواقع أن التدين الجديد الذى عرفناه فى عهد الرئيس السادات كان محكوماً بوجود نشاطات أخرى عرفها المجتمع، فكانت معارك اليسار ضد توجهات السادات اليمينية، ثم كانت هناك معركة أخرى بين اليسار والإخوان ضد اتفاقات كامب دافيد، وكانت هناك التنظيمات الجهادية العنيفة، أى أن المجتمع كان لا يزال يموج بمعارك سياسية كبرى وبقوى سياسية مؤثرة.

وجاء العصر الحالى ونجح النظام فى القضاء على تنظيمات العنف الدينى، وكان أمامه فرصة فى أن يبدأ عملية إصلاح سياسى وديمقراطى حقيقى، ولكنه فعل العكس ببرود

تحسده عليه، فأخرج السياسة والسياسيين من الحياة العامة، وحاصر الأحزاب السياسية الشرعية وجماعة الإخوان المسلمين وحركة كفاية، وباقى القوى والتيارات الاحتجاجية ومعهم القضاة وأساتذة الجامعات الإصلاحيين، الأمر الذى جعل " التدين الجديد " هو المجال الوحيد المفتوح أمام مواطنين من كل الطبقات لا يحمل مخاطرة ومربحاً للأثرياء والفقراء.

وبدأنا نشهد حملات الدعاة الجدد المدعومة من الإعلام الرسمى، التى طالبت فى الثمانينيات بعدم قول "السلام عليكم للمسيحيين"، ثم انتقلت بعد ذلك إلى أحاديث الحلال والحرام التى تناقش كل صغيرة وكبيرة فى حياة المواطنين، حتى بدا التنفس وكأنه مطروح للفتوى، وإذا ما كان حلالاً أم حراماً، وصارت البرامج الدينية الساذجة بجوار أحاديث " الكباتن" فى كرة القدم لهما تقريباً نفس الجمهور الذى يتنقل معهما بين كل قناة للتلفزيون المصرى.

فالتراجع الذى شهده المجال السياسى والأدبى والدينى والاقتصادى ملأه الحزب الحاكم بالحلال والحرام وبدعاة محدودى العلم افتوا فى كل ما هو غث وثانوى وتركوا كل ما هو ثمين وجوهري.

ولم يكتف هذا التدين الجديد بشغل الناس بالقضايا الشكلية، إنما قدم لهم فرصة أخرى للنضال المريح، فإذا أردت أن تدعم الشعب الفلسطينى فأنت غير مطالب بالمشاركة فى مظاهرة لدعمه أو الاحتجاج على ذبحه لأن فى كل ذلك مخاطر أمنية مؤكدة، إنما يمكن أن تدعمه عبر رسائل المحمول أو بالصلاة والدعاء لهذا الشعب المناضل، ثم استكمال اليوم بمشاهدة المسلسل اليومى أو مباراة لكرة القدم.

وقد أصبح المجتمع المصرى عاجزاً فى كثير من الأحيان عن الفعل فى السياسة، أو الاجتهاد فى العلم والتكنولوجيا، أو فى العمل بجد ونزاهة كما يطالبه الإسلام، وأصبح مجال الحركة والفعل الوحيد المتاح هو مجال الدعاة الجدد والتدين الجديد.

وسواء كانت الحكومة قد دعمت مباشرة هذا التدين الجديد/ المريح، أو خلقت مناخاً ثقافياً وسياسياً لم يسمح إلا بانتعاش هذا النمط من التدين، فإن النتيجة واحدة وهى أن المجتمع المصرى لم يعد قادراً فى كثير من الأحيان على الفعل فى السياسة، أو الاجتهاد فى العلم والتكنولوجيا، أو فى العمل بجد ونزاهة كما يطالبه الإسلام، وأصبح مجال الحركة والفعل الوحيد المتاح هو مجال الدعاة الجدد والتدين الجديد.

وبات الخطاب الإسلامى الذى نسمعه فى قنواتنا الرسمية أو نقرأه فى بعض صحفنا القومية عبارة عن "حواديت " تاريخية تتحدث عن عظمة التاريخ الإسلامى أو عن تسامح النصوص القرآنية مع أهل الكتاب من مسيحيين ويهود، وبصورة عجزت عن أن تقدم فهماً عصرياً واحداً للتعامل مع المشكلة الطائفية وأسباب هذا الاحتقان الطائفى المتصاعد.

وبدا التدهور الهائل فى مستوى الدعاة المسلمين ثقافياً ودينياً وسياسياً مرتبطاً بصورة كبيرة بالتدهور الذى حدث فى المؤسسات العامة، فهم أشبه بموظفى الحكومة الذين نجدهم فى الوزارات المختلفة، ولا ينطبق عليهم لا تكوين ولا خبرة رجال الدين فى عصور ما قبل تراجع الأزهر، كما لم يحملوا أيضا الميزات النسبية التى تتمتع بها الكنيسة نتيجة استقلالها عن الدولة.

ودعم من دور رجال الدين و المفكرون الإسلاميون الرسميون ثقافة إسلامية ارتبطت بأجواء الفوضى العارمة التى أصابت البلاد، فتحولت كل مظاهر السكينة والراحة الدينية (الأذان، الأدعية والأحاديث الدينية) والتى كانت عنصر جذب وسكينة لمعظم المواطنين المصريين، إلى صراخ فى الميكروفونات دون أى رقيب، وإذا أوقع الحظ العاثر مواطناً مسيحياً مع سائق تاكسى أو ميكروباص أو حتى فى بعض باصات الدولة العامة يضع شرائط الوعظ بالصراخ، فسيضطر إلى أن يستمع ساكتاً حتى يصل إلى بيته، وحتى لا يهدد الوحدة الوطنية، وأصبحت المصالح الحكومية الرسمية (المجال المدنى العام) مسرحاً لأشكال متعددة من الشعارات الدينية وصور رجال دين مسيحيين، تظل مقبولة فى المنازل ودور العبادة (المجال الخاص) وليس فى مؤسسات الدولة المدنية.

وقد ساهم هذا المناخ فى دفع الآخر القبطى إلى الانسحاب من المجال العام المفعم بالصراخ الدينى وبالمظاهر الدينية لا القيم الدينية، وبات من المؤكد أن الثقافة الإسلامية السائدة حالياً لم تمثل عنصراً مساعداً يدفع الجانب الأكبر من المسيحيين إلى التصالح مع الإسلام كما حدث من قبل، بل دفعتهم إلى إبداء حساسية كبيرة تجاه كل ما هو إسلامى، وعمقتها الجهات التى احتموا بها كالكنيسة وبعض جماعات أقباط المهجر.

ومن المؤكد أنه حين تخرج أجيال جديدة تجد المجال السياسى وقد أغلق على معارضة تضم الأحزاب الوهمية والكرتونية، وحكومة جامدة، فالمؤكد أنه لم يكن أمامها إلا مجال التدين الجديد، فاستمعوا بولع لكلام الدعاة الجدد، لأن السياسيين الجدد من جيل الشباب غيبوا عن المجال العام، وصار مسموحاً للجميع أن يجتهد فى الكرة والفن والدين، مهما كان تخلف ورداءة ما يقال، دون أن يثير ذلك أى حساسية طالما ظل بعيداً عن المجال السياسى.

ثانيا ـ الدولة الغائب الحاضر

تعاملت الحكومة المصرية مع ملف الاحتقانات الطائفية بطريقة أمنية اعتمدت أساسا على المواءمات البعيدة عن قيم وقواعد دولة القانون القائمة على العدالة وعدم التمييز بين المواطنين، وتاهت فى "حلول " إدارية متخبطة قلصت من كفاءة الدولة المصرية فى كل المجالات العلمية والإدارية والمهنية.

وأصبح مطلوباً من الحكم الحالى أن يحل المشكلة الطائفية، بمراجعة حقيقية لطريقته فى التعامل مع هذا الملف، وذلك باعتبارها مشكلة اجتماعية /سياسية تحتاج إلى سياسيين فى التعاطى معها.

وأصبح من غير الوارد أن نجد حلولاً ناجحة لمسألة الفتنة الطائفية فى ظل حالة انسداد الشرايين السياسية والاجتماعية التى تعيشها البلاد وأصبح معها المجال الدينى هو المجال الوحيد غير المحظور أمام حركة المسلمين والمسيحيين.

وهكذا، وعلى عكس ما يتصوره بعض الأقباط عن ضيق أفق أو عن تعصب، أن مواجهة بعض صور التمييز تجاههم من خلال الإصلاح الوطنى العام هو محاولة لتسويف مشكلاتهم، وبعثرتها وسط هموم المجتمع المختلفة، وهو أمر غير صحيح، لأن الكارثة التى ستلحق بالوطن وسيتحملها الأقباط أكثر من المسلمين، ستأتى حين تبدو معالجة الهموم التى يعانى منها الأقباط على حساب المسلمين الذين يعانون من اضطهاد من نوع آخر فى كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولعل الطريقة التى تعاملت بها الدولة مع العديد من المشاحنات الطائفية تدل على تخبط وعجز وعدم رغبة فى الانتقال من حالة المواءمات إلى دولة القانون، وكان ابرزها ما جرى فى محرم بك بمدينة الإسكندرية منذ أكثر من عامين فى أعقاب ظهور شريط مدبلج يحمل إساءات واضحة للإسلام وللمسلمين، وعكس وضع "سريع الاشتعال"، تتحمل مسئوليته الأولى الدولة التى تواطأت بالانسحاب عن مواجهة تجاوزات وأخطاء بعض المسلمين بحق المسيحيين، أو بترتيب "مؤامرات صغيرة" فى جنح الظلام لمواجهة تشدد الكنيسة والعجز عن مواجهة أخطائها بسلطة القانون.

وتعاملت الحكومة المصرية مع الملف الدينى ومطالب الأقباط وهمومهم كما تتعامل مع كل الملفات السياسية والاجتماعية والثقافية فى مصر بالتأجيل تارة والتسويف تارة أخرى، وباستخدام مواءمات تحكمها توازنات القوى وليس سلطة القانون. فقد أغمضت عينها عن

شيوخ الزوايا وعشرات الكتب التى خرجت تهاجم المسيحيين فى دينهم وعقائدهم، لإحداث توازن سطحي ومصطنع مع قوة الكنيسة وتشددها، ودعمت تحركها بإدارة أمنية للملف الديني، لعبت فى السر أدواراً تحريضية ضد المسيحيين وفى العلن استسلمت لكثير من مطالب الكنيسة وتجاوزاتها.

وجاء هذا التعامل المبتسر مع الملف الديني في مصر فى إطار لعبة تقسيم الأدوار بين الدولة والكنيسة وفى ظل سياسة عامة تعطى لكل مسئول الحق الكامل فى قيادة مؤسسته أو جماعته بأى طريقة يرتضيها بشرط تقديم الولاء وعدم إثارة أى مشكلات مع النظام القائم. فسلمت الدولة الأقباط على طبق من فضة لسلطة الكنيسة وقيادتها الدينية فصارت أكثر نفعاً لهم فى الدفاع عن مطالبهم من الدولة، كما أنها أدخلتهم فى كيانها الديني المغلق، وشكلت فى أحيان كثيرة وعى أجيال من المسيحيين بصورة طائفية وخارج خطاب المواطنة والإصلاح السياسي، ومعزولة بمشاعرها عن الهموم الوطنية العامة ، بصرف النظر عن " مسرحيات " الوحدة الوطنية وشعاراتها التى اعتادت الحكومة والكنيسة تمثيلها.

أن هذه الأحداث شهدت محاولات اعتداء على "بيوت الله " فى أكثر من حى فى الإسكندرية، لتغلب روح الانتقام الجماعى على المسؤولية الفردية والقانونية لمن قاموا بهذا العرض.

وقد أعادت الصورة المريبة التى بدا عليها أداء الدولة أثناء حادثة عرض نص مسرحي قيل أنه يسئ إلى الإسلام فى أحد الكنائس منذ حوالى ٤ سنوات فى الإسكندرية، صورة مجزرة الكشح أيضا، حين اشتكى بعض المسلمين أن أى خلاف يحدث مع المسيحيين - قبل المجزرة التى دفع ثمنها المسيحيون البسطاء - تنحاز فيه أجهزة الأمن بصورة تلقائية للطرف المسيحى باعتباره "الطرف المسنود"، وأحدثت لأول مرة الدولة المصرية فجوة فى العلاقة بين الجانبين التى يفترض أن تحكمها القواعد القانونية التى لا تميز بين أبناء الوطن بسبب دينهم أو علاقاتهم الخارجية، ولا تخضع فيه لابتزاز الأغلبية المسلمة لكثرة عددها، أو الأقلية القبطية لقوة كنيستها.

إن دولة القانون هى التى تحمى النظام والمجتمع من ابتزاز المتطرفين من الجانبين، وتشعر الأقباط أنهم شركاء فى الوطن حتى لو كان عددهم ستة ملايين أو عشرة، وتواجه الكتب الطائفية والثقافة الطائفية والخطاب الطائفى الذى يردده بعض المسلمين وشيوخهم دون حساب.

إن غياب دولة القانون من شأنه أن يوقع ضرراً بالغاً بالشعب المصرى كله، فإذا بدت الدولة عاجزة عن التعامل مع ملف الاحتقانات الطائفية بشفافية مطلوبة وكثيراً ما خضعت لما بدا أنه ضغوط الكنيسة وابتزاز بعض جماعات أقباط المهجر، فهى أيضا أغمضت عينها عن مناخ طائفى إسلامى تصاعد بدوره فى الفترة الأخيرة فى كتب طائفية على الأرصفة، وبين شيوخ الزوايا، ووسط معلمى المدارس الحكومية، وصار العجز عن مواجهة "الجيتو الكنسى" يواكبه عجز آخر على مواجهة طائفية دينية إسلامية متصاعدة.

ثالثاً ـ " دولة " الكنيسة المصرية

تباينت ردود الفعل وأثيرت عدة تساؤلات حول حقيقية دور الكنيسة، وما إذا كانت تمثل قيادة روحية أم قيادة سياسية، وطبيعة علاقة الكنيسة بالدولة، وحدود التزاماتها بالقانون والنظام العام.

وقد ظهر جلياً أن الكنيسة القبطية فى مصر تمارس دوراً أكبر من مجرد الدور الدينى، المتمثل فى رعاية شئون الأقباط روحياً، لتصل إلى لعب دور سياسى واضح، حيث اعتادت على مستوى الخطاب المعلن استخدام عبارة " شعب الكنيسة "، مما أعطى انطباعاً أن هناك قناعة تتصور أن الكنيسة تمثل دولة مستقلة ذات سيادة فى مواجهة أو بالتوازى مع الدولة المصرية والشعب المصرى، وهى صاحبة القناة الوحيدة بين الأقباط ككل وبين الدولة المصرية (وهو ما ينطوى على علاقة ندية لا علاقة حاكم بمواطنين)، وهو أمر لا يستقيم إذا كانت هناك قناعة حقيقية بأن هذا الوطن يعيش فيه مسلمون ومسيحيون على قدم المساواة وتحت مظلة قانون واحد لا يفرق بينهما.

وقد استخدمت الكنيسة فى كثير من الأحيان أساليب "الاحتجاج الناعمة" فى معظم المواقف، وكان أهمها سلاح الاعتكاف الذى استخدمه البابا شنودة أكثر من مرة، حيث قام منذ توليه البابوية منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود بخمسة اعتكافات لأحداث وظروف مختلفة، فالاعتكاف الأول كان فى أبريل عام ١٩٨٠ احتجاجاً على المضايقات التى اعتقد أن الجماعات الإسلامية ترتكبها فى حق شباب وفتيات الأقباط بجامعة أسيوط واستمر لمدة ثلاثة أسابيع متتالية، وامتنع فيها عن صلاة العيد، وبعدها استجاب وزير الداخلية – آنذاك – لمطالبه واعتقل العديد من أفراد الجماعات الإسلامية بجامعة أسيوط.

أما الاعتكاف الثانى فى ١٣ أغسطس عام ١٩٨١ عقب أحداث الزاوية الحمراء والتى أعقبها إصدار الرئيس السادات قراراً بتشكيل لجنة بابوية لإدارة شئون الكنيسة.

وعن الاعتكاف الثالث فقد نتج عن أحداث الكشح فى ديسمبر عام ١٩٩٩ .بينما كان الاعتكاف الرابع فى يونيو عام ٢٠٠١ عقب الأزمة التى أثارتها صحيفة النبأ ولم ينته الاعتكاف سوى بمصادرة العدد ووقف إصدار الصحيفة ومحاكمة رئيس مجلس إدارتها.

أما الاعتكاف الخامس وهو الاعتكاف الأخير بدير الأنبا بيشوى بوادى النطرون إثر أزمة وفاء قسطنطين زوجة قس كنيسة أبو المطامير والتى أبدت رغبتها فى اعتناق الإسلام الأمر الذى نتج عنه مظاهرات بالكاتدرائية واعتداءات على رجال الشرطة.

والملاحظ أن من بين خمسة اعتكافات احتجاجية قام بها البابا على مدار ٣٠ عاما هناك ثلاثة فى أقل من خمسة أعوام وهو مؤشر خطير يدل من جهة على تصاعد حالة الاحتقان الداخلى بين الأقباط والمسلمين، وعلى فعالية هذا السلاح النسبى فى مواجهة الدولة، كما يدل من جهة أخرى على انحياز البابا للاحتجاج / الاعتكاف السلمى ورفضه لأى وسائل عنيفة أو تحريضية مباشرة.

وقد انعكس هذا الدور الجديد الذى تلعبه الكنيسة منذ فترة، على سلوك قطاع من الأقباط، واتضح حجم ارتباطهم بالكنيسة، على المستوى الاجتماعى والسياسى والثقافى وليس فقط الروحى، وتكرر ذهاب بعض الشباب القبطى إلى "جمهوريته" الجديدة فى كاتدرائية العباسية، لإدارة ضغوطه ومشاحناته مع الدولة وأجهزة الأمن وبعض المسلمين.

والحقيقية أن ضغوط الكنيسة كانت ستظل مشروعة، فى حال إذا ظلت داخل إطار القواعد القانونية ولم يصاحبها هذا الكم من الإشاعات والتعبئة الطائفية الصارخة، التى تساعد على بقاء الكنيسة ككيان مغلق لا يتقبل فكرة الإصلاح الداخلي.

ويبدو أن نظرية المؤامرة الخارجية على الإسلام، والتى يرددها كثير من المسلمين كستار لإخفاء أخطاء الداخل وأزماته، قد انتقلت إلى كثير من رجال الدين المسيحي الذين اعتبروا أن هناك خطراً وحيداً هو خطر المسلمين فى الداخل حتى لا يفكروا فى مجرد مناقشة النواقص والسلبيات الموجودة داخل الكنيسة .

وبدت معادلة الضعف فى مصر بسيطة، وقائمة على أن يترك المسيحيون لقيادتهم الدينية أن تلعب دوراً سياسياً بديلا عن رجال السياسة الغائبين - أو المغيبين - فتدافع عن مصالحهم وتدعمهم بالحق والباطل، وتتحدث عن حكمة القيادة السياسية فى الداخل، وتحرض عليها جماعات أقباط المهجر فى الخارج ، وأصبح كل مواطن فى هذه "الجمهورية الكنسية" واقعاً تحت مظلة قانونية خاصة حددها له رجال الدين، وليس القانون المدنى المصرى .

من المؤكد أن هناك بعض صور التمييز يعانى منها المسيحيون فى مصر، ولكن الدولة والكنيسة فشلا معاً فى تحويلها إلى هموم وطنية، بتجاهل الدولة لها، وبتحويل الكنيسة للهامشى منها إلى قضية رأى عام مسيحى بل وطائفى، فى ظل مناخ عام غيب الدولة المدنية ورهل أداءها وكفاءتها السياسية، وأصبح كل من له "ظهر" خارجها يحتمى بها لإدخاله فى معاركه اليومية، وبات أسوأها هى المعارك الطائفية.

ولم تكتف هذه المؤسسات وخاصة الكنيسة باستقبال " شعبها " بترحاب كبير، إنما هيمنت على عقله فى السياسة والدين والنشاط الاجتماعى، فاختارت فى الأولى أن تكون أقرب إلى كل التيارات المتعصبة فى الغرب والولايات المتحدة، وتعمل على تكوين وعى جيل لا علاقة له بكل قضايا المنطقة والعالم العربى، بل وتحمل فى كثير من الأحيان أفكاراً معادية لكل طموحات العالم العربى فى الديمقراطية والاستقلال والعدالة، وبدت الأفكار الليبرالية والإصلاحية الموجودة فى الغرب خارج اهتمام الكنيسة الأرثوذكسية فقد اختارت فى الدين كما فى السياسة أن تكون من بين الكنائس الأكثر انغلاقاً فى الشرق والغرب، ووضعت نفسها فى برج عاجى فوق قوانين الدولة، تتحدث عن الشعب القبطى لا الشعب المصرى، وأصبح قادتها بين ليلة وضحاها قادة روحيون وسياسيون لا يجرؤ إلا قلة نادرة من الأقباط على انتقادهم فى مشهد من الصعب أن نجده فى أى مكان آخر فى العالم.

لقد احتكرت الكنيسة الحديث باسم حوالى ٧ ملايين مواطن مسيحى فى مصر، وواجهت الطائفية بالطائفية والتعصب بالتعصب، والدولة الضعيفة ببناء دولة موازية أكثر قوة، ودعمها فى ذلك جماعات قبطية فى المهجر ما رست ضغطا طائفيا لا انتزاع ما تصورته مكاسب للأقباط.

والمؤكد أن هذا الوضع المنغلق والاستثنائى لم ينشأ من فراغ إنما جاء نتيجة مجموعة من الأسباب بعضها يتعلق كما سبق وأشرنا إليه بطبيعة المناخ الثقافى الإسلامى المهيمن على المجال العام، وبعضها الآخر يتعلق بانسداد باقى المجالات السياسية وضعفها، فضعف تأثير الأحزاب والقوى السياسية جعل المجتمع يتجه فى نضاله نحو المطالب الفئوية، فلم لا تقوم الكنيسة بالدفاع عن المطالب "الفئوية" للأقباط، خاصة أن هذا النوع من الاحتجاجات قد نجح فى الحالات الاجتماعية (عمال المحلة والضرائب العقارية) وبدا ناجحاً أيضاً فى الحالات الطائفية، فى ظل تعثر فى الجوانب السياسية وكل ما له علاقة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والمواطنة.

رابعا ـ جماعات أقباط المهجر
تحول جزئى فى إطار توجهات متطرفة

تغير شكل الاحتقان الطائفى فى مصر منذ أحداث الكشح، وأصبح تعبيراً عن معادلة جديدة قائمة على أن هناك أطرافاً مسيحية أكثر قوة وتنظيماً استطاعت أن تنتزع من الدولة بعض المكاسب نتيجة الضغط الخارجى والداخلى، وتحمل خطاباً سياسياً فى مجمله حديث وله بعض الحلفاء فى الغرب، ولكنه خطاب يقع فى أقصى اليمين يجد أنصاره لدى بعض منظرى الإدارة الأمريكية الراحلة (الأسوأ فى التاريخ الأمريكى)، وبعض الجماعات اليمينية المتطرفة فى الغرب التى لديها مشكلات مع الإسلام ومع اليهودية ومع كل الثقافات والحضارات الواقعة خارج الحضارة الغربية المسيحية، بالمقابل هناك خطاب إسلامى شديد التخلف والرجعية معزول عن العالم بشقيه الليبرالى والأمريكى المحافظ، وهو بدرجة كبيرة نتاج النظم السياسية القائمة وتعبير عن أوضاعها المتدهورة.

ونجحت الطائفية الجديدة أن تستقطب قطاعات يعتد بها من "قوى الوسط" أو تلك التى كان يفترض أن تكون فى الوسط، نحو تبنى لغة متعصبة شديدة الانغلاق والكراهية للآخر، وبدت الدولة وفق رؤية قطاع كبير من الشارع الإسلامى خانعة أمام الأقباط وأمام الكنيسة نتيجة ابتزاز بعض جماعات أقباط المهجر، وبدت نفس هذه الدولة فى أعين قطاع كبير من الأقباط طائفية ومعادية للأقباط فى مفارقة شديدة الدلالة.

والمؤسف إنه كانت هناك فرصة كبيرة لبعض أقباط المهجر فى أن يلعبوا دوراً تاريخياً فى إصلاح هذا الوطن وأن يتفاعلوا مع التراث المدنى الأمريكى والتراث النضالى لكثير من الأقليات فى الولايات المتحدة (التى تعرضت لاضطهاد وليس تمييز كحالة الأقباط فى مصر)، من أجل أن يكون حل مشكلة الأقباط القاطرة التى تحل مشكلات الوطن، ولكنهم اختاروا أن يكونوا صوت التعصب والطائفية، وأن ينشروا فى مواقعهم بالعربية ما لا يستطيعون نشرة باللغة الإنجليزية فى الصحف الأمريكية ، لأنه سيضعهم تحت طائلة قوانين منع التحريض وبث الكراهية وتحقير الآخر.

والمؤكد أن الأقباط في مصر يعيشون تحت نوعين من الضغوط، الأول باعتبارهم مواطنين مصريين، يعاني أغلبهم مما يعاني منهم غالبية المصريين من فقر وبطالة واستبداد سياسي وقهر اجتماعي، كما يعانون أيضا من بعض صور التمييز في بعض الوظائف العامة، ومن بعض القيود على حريتهم الدينية، وأخيراً وربما أساساً من مناخ ثقافي إسلامي، اهتم بالشكل على حساب الجوهر، وحرص على تقديم تعاليم الإسلام بالصراخ لا بالحكمة والموعظة الحسنة، خالقا جواً من "التدين المنفر"، ساهم في دفع جانب كبير من الأقباط إلى العزلة والانغلاق خلف أسوار الكنيسة، والإنصات إلى صراخ بعض أقباط المهجر.

ومن المؤكد أن جانباً من المسيحيين يعيش غربة ثقافية واجتماعية، بسبب مناخ "التدين الشكلي" الذى شهده المجتمع المصرى فى الفترة الأخيرة، وعبرت عنه فتاوى الدعاة الهواة عبر شاشات التليفزيون وفى شرائط الكاسيت، وخلف منابر المساجد تتحدث جميعها عن الإسلام دون أن تطبق حرفا واحدا من مبادئه، وتطرح قيماً منغلقة شديدة البؤس والتخلف، واكتظت المساجد والكنائس بالمصلين، وبجوارهم أكوام من القمامة تعايشوا معها بتبلد نادر دون أن تثير فيهم قيمة "النظافة من الإيمان"، وارتدت غالبية السيدات المسلمات الحجاب، فى الوقت الذى انهارت فيه أخلاق العباد، وعرفت البلاد كثير من مظاهر الرشوة والفساد والتحلل الأسرى وأشكالاً كثيرة من الانحرافات والجرائم الاجتماعية، لم يردعها هذا الانجراف المذهل لمعظم المصريين نحو هذا النمط الجديد من التدين الشكلي.

والحقيقة أن التعامل مع هذا الوضع الجديد كان له طريقتان، الأول: دافع عنه كثير من المثقفين الأقباط والمسلمين، ويرى إنه لا يجب أن تطرح مشكلات الأقباط بمنأى عن مشكلات الوطن، وأن جانباً من هذه المشكلات سيحل فى حال إذا حلت مشكلات الشعب المصرى كله من فساد واستبداد، ويشعر المسلمون والأقباط أنهم شركاء فى وطن واحد، يبنوه سويا وتحترم فيه حقوقهم وكرامتهم.

والمؤكد أن هذا الاختيار عرف بعض التراجع، خاصة بعد تردد بعض المثقفين الأقباط فى توجيه أى نقد موضوعى وهادئ لأى خطأ تقع فيه الكنيسة، وأغمض البعض الآخر عينه على "جرائم وطنية" فعلية قام بها بعض جماعات أقباط المهجر، كما تجاهل كثير من المثقفين المسلمين الذين طالما دافعوا عن حقوق المواطنة للأقباط، مسؤولية الثقافة الإسلامية السائدة بكل ما فيها من سطحية وجهل وعدم احترام للآخر، فى عزلة الجانب الأكبر من الأقباط عن المناخ الثقافى والسياسى السائد، وحملوا الكنيسة والجماعات القبطية فقط مسؤولية

"الشرخ" الذى حدث فى العلاقة بين المسلمين والأقباط، وهو أمر فى الحقيقة غير عادل إذا تجاهلنا مسؤولية الدولة والمسلمين أيضا عن هذا "الشرخ".

والطريق الثانى وهو الذى اختارته بعض جماعات أقباط المهجر، وجانب من الجمعيات القبطية فى الداخل، وهو عزل مشكلات الأقباط وهمومهم عن مشكلات المسلمين، ووضع ما يشبه الجدار العازل بين أبناء الوطن الواحد، فكل هذه المؤسسات لديها عدسات مكبرة لاكتشاف فقط أى ظلم يقع على الأقباط دون المسلمين، وبعضها كبعض أقباط المهجر لا تتوقف عند هذا الحد، إنما يختلق كثيراً من الأحداث غير الحقيقية، ساهمت فى تخريب النسيج الاجتماعى للمجتمع المصرى.

ولعل جريمة العمرانية التى راح ضحيتها المواطن ناصر صديق جاد الله، منذ أكثر من عامين، هى جزء من مسلسل الجرائم التى قامت بها بعض أجهزة الشرطة بحق مواطنين أبرياء، ومن المؤكد أن ناصر لم يسمع عن أقباط المهجر فى حياته، ولم يشارك فى مظاهرة أو تنظيم سياسى ضد النظام، وهو مواطن مصرى بسيط يعرق ويكدح من أجل تأمين لقمة العيش لأسرته وأبنائه بشرف ونزاهة، جعلته يرفض نظام الإتاوة الذى فرضه أحد رجال الشرطة، فدفع حياته ثمنا لذلك.

والمؤكد أن التعاطف الذى أثارته هذه القضية بين الرأى العام، كان ضخما وملفتا، فكانت جنازته التى خرج فيها بحب وعفوية شديدين جيرانه البسطاء من المسلمين والمسيحيين، وبالصدفة كان الذين حاولوا نجدته ومحاولة إنقاذه معظمهم من جيرانه المسلمين.

ونالت هذه القضية لبشاعتها تغطية مهنية رفيعة المستوى من مختلف الصحف المستقلة، كما غطتها بنفس المهنية بعض القنوات الفضائية العربية والمصرية، وبدا حجم هذا الحب الذى كنه الشعب المصرى "للمظلوم" أياً كانت ديانته، وكراهيته للظالم أياً كان موقعه وديانته مشرقاً، بل ومبشراً بمستقبل أفضل، يدل على أن هذا الشعب لازال حاملاً لقيم نبيلة، رغم كل حملات التجهيل والتعصب التى تعرض لها، ورغم محاولات بعض جماعات أقباط المهجر توظيف هذا الحدث من زاوية طائفية ضيقة وبغيضة، طرح فيها ملف القتيل على المحافل الدولية باعتباره ضحية اعتداء طائفى، فى عملية تخريب حقيقية لكل المشاعر الصادقة التى نالها بعفوية أهل الضحية، وتحول قضية استبداد سياسى وانهيار فى مؤسسات الدولة، وغياب الرقابة على الأجهزة الأمنية، إلى قضية طائفية بغيضة تفتح باباً للاسترزاق والمتاجرة

بأرواح "الغلابة" من الأقباط، ويعطى انطباعاً زائفاً أن ضحايا الأمن من بسطاء الأقباط، ستعرض قضيتهم على الإدارة الأمريكية والقوى العظمى، بكل ما سيثيره ذلك من مشاعر سلبية لدى ضحايا الأمن من المسلمين، الذين تتوقف آمالهم عند مقابلة عضو مجلس شعب أو صحفي.

والحقيقة أن قراءة ما يكتب فى بعض مواقع أقباط المهجر سيكتشف حجم التعصب والتطرف الموجود فيها، فمعالجة قضية المعونة الأمريكية لا تتم مناقشتهما بالطريقة التى تناقشها التيارات الإصلاحية والديمقراطية فى مصر، والتى كثيرا ما رفضتها لأسباب تتعلق بعدم جدواها الاقتصادية، واعتبارها تؤثر على استقلالنا الوطنى، وأن علينا أن نتبع سياسة تشجع على الاستثمار لا تلقى المعونات والهبات، ولكن كان رأى "المنظمة القبطية الأمريكية" مختلفاً حين طالبت بضرورة قطع المعونة الأمريكية عن مصر، لأنها تذهب "لشعب لا يستحقها"، وجاء فيها أن "مليارين من الدولارات تخرج من جيوب المسيحيين فى أمريكا كل عام لتطعم أفواه المسلمين الجائعة فى مصر، وحين يشبعون لا يجدون ما يُخلِّلون به أسنانهم إلا دماء المسيحيين.. يجب أن نخرج مطالبين الإدارة الأمريكية بوقف كل معونة اقتصادية وغير اقتصادية لمصر، إلى أن تتعهد الحكومة المصرية برفع الغبن عنهم".

كما دعت قيادات بعض جماعات أقباط المهجر، إلى منح الأقباط حكماً ذاتياً، فى محاولة تعد الأولى من نوعها لإضفاء طابع سياسى على مطالب الأقباط المسيحيين فى مصر، وذكرت "الجمعية الوطنية القبطية الأمريكية" فى بيان نشرته وكالة "يو بي" إنها بلورت إستراتيجية جديدة، تهدف إلى المطالبة بحكم ذاتى للأقباط ودعت كافة الأقباط إلى دعمها. وجاء فى البيان الذى وقعه رئيسها المحامى موريس صادق أن خطة الحكم الذاتى التى تقترحها تحتاج لمدة أربع سنوات قبل إقرارها، يتم فيها منح حريات التجمع والنشر، وتدعو إلى إشراف دولى على الحكم الذاتى من قبل حلف الناتو.

من المؤكد أن لبعض جماعات أقباط المهجر أجندة أخرى غير الوطن الذى لم يعيشوا فيه، فإن قضايا الإصلاح السياسى والمساواة لا تخطر من الأصل على بالهم، لأنهم ليسوا ديمقراطيين ولا إصلاحيين، كما أنهم لم يأخذوا من الغرب الذى يعيشون فيه قيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، إنما العنصرية والتعصب كما تفعل الجماعات النازية والفاشية التى تعيش على هامش هذه المجتمعات.

ملاحظات ختامية

١ ـ انتهى عصر التنظيمات الجهادية التى استهدفت المسيحيين فى الثمانيين، وانتقلنا إلى عصر الشارع المتطرف، الذى عقد المشكلة الطائفية فى مصر وجعلها لا تخص مجموعات وتنظيمات، إنما نمط شامل من التنشئة الثقافية والاجتماعية هيمن على عقول ومشاعر قطاعات واسعة من المصريين، فهيمنت ثقافة التدين الشكلى والمظهرى على عقول كثير من المسلمين، فأضرت بأحوالهم واهتماماتهم وجعلت مشروعهم الإسلامى الذى مثل على مدار قرون الإطار الحضارى الرحب لهذه الأمة، وتعايش فى ظله المسلمون والمسيحيون، وتقبل الأقباط قيمه الثقافية حين كان وسطياً ومعتدلاً، وعاشت فى ظله حياة سياسية نشطة وجدل ثقافى عميق، طوال ما يزيد عن ثلاثة عقود أعقبت ثورة ١٩١٩ واستمرت مع ثورة يوليو، التى امتلكت بدورها مشروعاً سياسياً اختلف معه البعض وأيده الكثيرون، ولم يكن التدين الشكلى إلا مجرد مشروع كامن فى الزوايا والمجاميع الصغيرة لأنه كانت هناك مجالات أخرى يتفاعل معها المصريون فى السياسة والاقتصاد والثقافة، خارج إطار التدين الشكلى، وكانت مؤسسات الدولة الدينية تحمل فى معظمها فكراً دينياً إصلاحياً ولم تعرف فتاوى إرضاع الكبير وبول الرسول، أو"التفسير الإسلامى للأحلام".

٢ ـ من المؤكد أن حالة الاحتقان الطائفى الموجودة حالياً بين المسلمين والأقباط جرى وضعها فى إطار التفاوت الكبير فى طريقة تعامل الحكومة المصرية مع "الخارج" و"الداخل". فالكنيسة رغم أنها كيان وطنى عريق إلا أنها نجحت فى إيجاد قنوات اتصال مع قوى الخارج، من خلال نسج علاقة ببعض أطراف أقباط المهجر، وتبنى خطاب أصبح له "سوق" بعد ١١ سبتمبر، فيه كثير من العداء للإسلام والمسلمين، والمفارقة أن كثيراً من الأقباط الذين حافظوا على انتمائهم لخطاب الجماعة الوطنية، همشتهم الدولة وتجاهلتهم، ولم تستمع إلى مطالبهم وهمومهم، وفتحت أبوابها لاستقبال بعض قيادات جماعات المهجر، فى مفارقة تبدو صارخة، أعطت فيها عملياً ـ وليس بالشعارات ـ أهمية الضغوط القادمة من الخارج على حساب أى مطالب قادمة من الداخل.

وهى رسالة شديدة البؤس وتؤكد مرة أخرى أن معاييرها هى المواءمات وليس تطبيق القانون.

٣ ـ إن شعور كثير من الأقباط بالتمييز لا يرجع فقط أو أساساً إلى غيابهم عن بعض الوظائف العامة، (رغم إنه صحيح إلى حد كبير)، إنما إلى إحساسهم بالغربة الشديدة عن هذا المناخ الثقافى والاجتماعى الذى تأسلم بصورة شكلية، وحول المجال العام إلى شعارات

دينية لا يحمل من قيم الإسلام إلا قشورها. وباتت الحلول الإجرائية لبعض هموم الأقباط حتى بالصورة التى يطرحونها، ليست حلاً لأن المشكلة الحقيقية ليست فى أن يكون هناك محافظ أو اثنان من الأقباط أو يعين غداً رئيس جامعة مسيحى، أو ٢٠ نائبا فى مجلس الشعب، لأن كل ذلك على أهميته، لن يحل مشكلة المجال العام المحطم والملىء بالقشور والشعارات الدينية الصارخة.

والحقيقة أن تجربة الأقباط فى مصر كان يمكن استيعابها جزئياً حتى فى ظل مد تيارات الإسلام السياسى، لو أننا نعيش فى دولة قادرة على الإنجاز الاقتصادى والسياسى، وقادرة على تنظيم دور الدين فى المجال العام، حتى دون أن تدخل فى مساحته.

٤ - تعيش كثير من الأقليات الدينية الإسلامية فى الغرب والولايات المتحدة فى ظل مشكلات تهميش ربما أكبر مما يعانى منه الأقباط، وصعوبات فى بناء المساجد أكثر من تلك الصعوبات التى تواجه الأقباط فى بناء كنائسهم، ومن غياب أى تمثيل سياسى يذكر لهم مقارنة بالتمثيل ولو المحدود الذى يحصل عليه الأقباط فى مصر، ولكن المشكلة الأساسية أن كل هؤلاء المسلمين لا يفكرون ولو لحظة أن يعودوا إلى بلدانهم الإسلامية لأن هناك ببساطة حقوقا سياسية واقتصادية حصلوا عليها عوضتهم عن هذا الإحساس بالتهميش العرقى أو الدينى، فهم فى بلاد أكثر ثراءاً بما لا يقارن من بلدانهم الأصلية، وهم فى بلدان تقدر الكفاءة فى مجالات العمل المختلفة ولا تقتلها كما تفعل نظم الحكم فى العالم العربى، وأخيراً هم فى بلدان تتمتع بحرية سياسية وبساحة مدنية للجدل العام، يستطيعوا أن يحتجوا من داخلها سلمياً، أو يتظاهرون خارج قوانينها، كما فعل سكان الضواحى الفرنسية منذ مايقرب من خمس سنوات، دون أن تسقط الشرطة منهم قتيلاً واحداً.

والحقيقة أن الحالة المصرية لا يوجد فيها تعويض واحد لتلك "الغربة النفسية" التى يعانى منها الأقباط فى المجال العام ، فلا توجد دولة قانون ولا توجد حكومة أنجزت شيئاً يذكر فى المجال الاقتصادى ولا توجد ديمقراطية ولا توجد أحزاب ولا منظمات مجتمع مدنى، وبالتالى يصبح شعور الأقباط بالغربة الدينية والثقافية مضاعفا لغياب أى من هذه الإنجازات السياسية والاقتصادية فى الواقع.

من المؤكد أن هناك بعض الإجراءات التى يمكن اتخاذها لضمان وجود مساواة فى الوظائف العامة وفى وجود قانون موحد لبناء دور العبادة، ولكنها فى الحقيقة لن تحل حالة الاحتقان الطائفى، لأن الأقباط لا يتعرضون إلى اضطهاد منظم ولا يوجد تمييز قانونى

بحقهم، وأن هذه الحلول الإجرائية، لا تعكس جوهر المشكلة الاجتماعية والثقافية المرتبطة بالخطاب الذى قدمة المسلمون فى العقود الثلاثة الأخيرة إلى المجتمع والمجال العام.

هذا الخطاب يحتاج إلى مراجعة حقيقية، خاصة أنه فى حال حدوثها ستساهم فى استعادة تيار الوسط بين المسيحيين الذى ظل منذ ثورة ١٩١٩ وحتى نهاية عصر الرئيس السادات متصالحاً مع إسلام وسطى معتدل يثير الاطمئنان فى صفوف الجميع مسلمين ومسيحيين، سيدات ورجالاً، علمانيين ومتدينين ، وهى الصورة التى لا يمكن استعادتها إلا فى ظل نظام ديمقراطى حقيقى ودولة قانون شامخة لكل المواطنين.

٥ ـ يتجه الخطاب القبطى الرائج حالياً نحو بناء مجال تمايز عن المسلمين من خلال الضغط على الدولة لا من أجل إصلاحها سياسياً وديمقراطياً، إنما من أجل تحسين وضع الأقباط بمعزل عن المجتمع، وخلق مجال يبدو فى أعين جانب من المسلمين إنه مجال "حماية خاص"، ومساحة تمايز عنهم.

إن الدولة المصرية التى تحركت أجهزتها بعد ١٥ ساعة لإنقاذ ضحايا العبارة، وتحركت بعد ٩ ساعات لإيقاف معركة حزب الوفد الدموية منذ عدة سنوات، ستكون مطالبة بعد ذلك أن تتحرك بصورة فورية واستثنائية لحماية الأقباط، وبصورة لا تعكس كفاءتها المحدودة ولا تعبر عن الميول المتعصبة لبعض أجنحتها، إنما ستحاول أن تخلق مجال حماية ـ ليس بالمعنى الأمنى الضيق المطلوب ـ خاصة واستثنائية للأقباط تضعهم فى مرتبة تبدو أعلى فى أعين كثير من المسلمين.

وسيصبح المجتمع المصرى معرضاً لكى يشهد ثلاث صور من التمييز الأولى لصالح السياح أو المسئولين الأجانب الذين تقدم لهم الدولة معاملة خاصة، ويهرول كبار المسئولين نحوهم بشكل فورى إذا حدث لهم "لا قدر الله" أى مكروه. والثانى ستكون دائرة خاصة بالأقباط الذين بالتأكيد لن يصلوا إلى مستوى السياح الأجانب لكنهم سيتميزون عن إخوانهم المسلمين فى طريقة التعامل.

والتمييز هنا سيكون فى تقديم الدولة لما سيعتبره كثير من المسلمين تنازلات للكنيسة والمسيحيين فى قضايا جزئية، فى مقابل عدم قيامها بإجراء أى إصلاحات على المجال العام والمجال السياسى وتنقيته من ثقافة التدين الشكل، وتفعيل دور الأحزاب المدنية ومنظمات المجتمع الأهلي. ويستمر بالتالى الاحتقان الطائفى نتيجة معادلة ثلاثية الأطراف، أولها وأهمها غياب دولة القانون، وثانيا وجود مناخ إسلامى منغلق وخارج عن قيم العقل الإسلامى نفسه، وفيه استبعاد للآخر الدينى والعلمانى معا، وأخيرا كنيسة منغلقة لم تبث فى "شعبها" قيم

التسامح والديمقراطية إنما قيم وأفكار متعصبة ومغلقة ساهمت فى تعميق العزلة بين الأقباط وغالبية الشعب المصرى، ودعمها ولو جزئيا خطاب عنصرى من بعض جماعات أقباط المهجر بل وبعض رجال دينها.

وبدون فهم هذه الأبعاد الثلاثة ومواجه مثالبها على المجتمع المصرى، فلن تحل "قبلات الوحدة الوطنية" وتعيين محافظ قبطى، أو جعل ٧ يناير عيدا قوميا مشكلة الاحتقان الطائفى فى مصر.

فلا يمكن أن ننزع فتيل الفتنة الطائفية فى مصر، إلا حين يبدأ المسلمون بمراجعة جادة لما يقدمونه للمجتمع من أفكار وأن يتجاوزا نمطاً متكاملاً من التفكير ساد فى العقود الثلاثة الأخيرة وأدى إلى انهيار كامل فى قيم المجتمع من صدق وإخلاص فى العمل ونزاهة لصالح التدين الشكلى والمظهرى، وأن يتجاوزا هذا الشعور الدائم بالمؤامرة الدولية والمحلية عليهم، ورفض الآخر، وتقديم خطاب إسلامى متسامح ومستنير يطمئن المسيحيين كما جرى سابقا.

فالمفارقة التى نشهدها الآن أنه فى الوقت الذى يغالى فيه المسيحيون فى رفضهم للإسلام كثقافة وحضارة وكقيم سائدة فى المجتمع، سيعودون مرة أخرى للتصالح معه فى حال تغير النسق الثقافى والسياسى السائد، وهو الأمر الذى من الصعب مطالبتهم به الآن فى ظل انتشار نمط من الممارسة الإسلامية لا يشجع كثيراً من المسلمين أنفسهم نحو الاندماج فيه، وأوصل ثقافة البلاد إلى أكثر مراحلها تسطيحا وتجهيلا.

الخلاصة لقد عالج كل طرف الاحتقان الطائفى فى المساحة الخطأ، ولذا لا يبدو أن المشكلة الطائفية فى طريقها إلى الحل، والمتوقع بكل أسف أن تتفاقم، طالما ظلت مصر تعيش فى ظل نظام سياسى غير ديمقراطى وطالما غابت دولة القانون، دولة كل المواطنين.



دار الكتب المصرية
فهرسة إثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

المواطنة فى مواجهة الطائفية / تحرير عمرو الشوبكى...
[وآخ]. ـ القاهرة:
مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٩.
عدد الصفحات ١٧٢ صفحة المقاس ١٧ × ٢٤
١ ـ المواطنة
٢ ـ الصراع الطائفى.
أ ـ الشوبكى، عمرو (محرر)

٣٢٣,٦

رقم الإيداع ٨١٣٥ / ٢٠٠٩

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر

هذا الكتاب

المواطنة الكاملة غير المنقوصة، هى أبرز معالم دولة القانون الحديث، وعلامة على عمليات الانتقال من أشكال الدول والعلاقات السياسية والقانونية والاجتماعية ما قبل الحديثة إلى الدولة الحديثة. تطورت النظريات والمفاهيم الدستورية والقانونية والسياسية من نظم المكانة وعلاقاتها وروابطها الأولية حول القبيلة والعشيرة والعائلة الممتدة والعرق والمنطقة واللغة إلى روابط أكثر تركيبا- فى إطار تطور البنية الرأسمالية- حول الدولة البورجوازية التى حطمت العلاقات الإقطاعية وأشباهها مراحل أكثر تطوراً. مصر رادت هذا الطريق الصعب حول مشروعى محمد على وإسماعيل باشا، نحو المدنية المعاصرة، وتأسيس المؤسسات الحديثة القانونية والإدارية والسياسية، والثقافية. دخلت المواطنة كمسار ومنظومات وعلاقات مع الأنساق القانونية الوضعية والمعاصرة.

تشكلت فى هذا الجدل المجتمعى/ الدولتى، الأمة المصرية حول الدولة الحديثة وعلى نحو أوسع وأكثر رحابة من أطرها حول ثورة مصر الوطنية الكبرى ٢٣- ١٩٥٢، وتكرست المواطنة الاجتماعية حول المرحلة الأولى للثورة المصرية فى ١٩٥٢.

مصر ليست دولة أو مجتمع طائفى، ولكن هناك شروخ أصابت العقد الاجتماعى- السياسى المصرى فى إطار سيولة ونزاعات اجتماعية ودينية، واختزال الدولة الحديثة فى أجهزتها القمعية المشروعة، وفى شخصنة عمليات استخدام السلطات والصلاحيات، فى ظل نمو توظيف واستثمار الرأسمالى الدينى/ الاجتماعى فى المجال السياسى من أطراف عديدة فى ظل مزاج دينى متزمت ومحافظ ومتشدد، مما أدى إلى شروخ عديدة فى بنية التكامل القومى المصرى انعكست على علاقة الأقباط والمسلمين المصريين، ولكن لم تصل الأمور إلى مستوى وصفها بالطائفية كما يشار إليها فى الخطابات والشعارات الرائجة والخاطئة.

هذا المؤلف "المواطنة فى مواجهة الطائفية" يتناول بالتحليل بعض القضايا الرئيسة التى ثارت فى العقود الماضية، ويسعد مركز الدراسات أن يقدمه للقارئ والسياسى ورجل الدين والمواطن ، والبيروقراطى فى بلادنا، من أجل الارتقا… بالوعى الجمعى بأهمية تجديد أواصر الاندماج القومى و"الوحدة الوطنية" المصـ… فى إطار دولة القانون.

رئيس التحـ…



مطابع الأهرام التجارية. قليوب. مصر